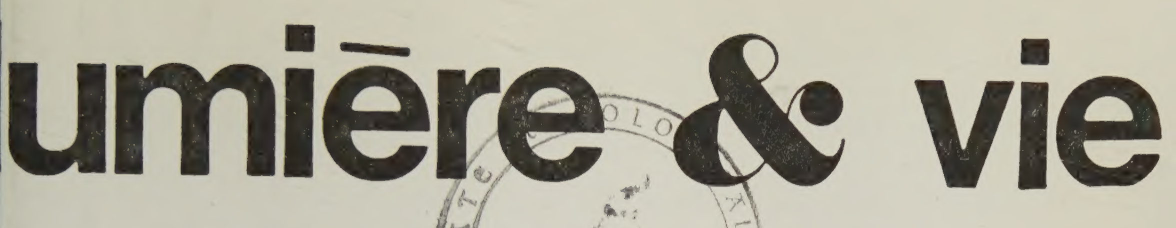
ISSN 0024 - 7359



150

le christianisme dans la modernité

le tournant des quinze dernières années

jean baubérot
léonardo boff
jean delorme
christian dufour
claude pont
andré rousseau
philippe warnier

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1980 ET 1981

	France	Etranger
Normal	100 f.	120 f.
Soutien	120 f.	130 f.
Solidarité	140 f.	150 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, Libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 3 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

le christianisme dans la modernité

le tournant des quinze dernières années

les trente ans de lumière et vie

tome XXIX novembre-décembre 1980 n° 150

comme la graine est dans le fruit

Pourquoi ce regard en arrière au moment où Lumière et Vie *entame sa trentième année ? Nous ne cédons pas à la tentation rétrospective pour le plaisir de célébrer un anniversaire dont les fastes se réduisent aux pages que Jean-Pierre Jossua consacre au passé et le comité de rédaction à l'avenir de la revue. Trente ans depuis son lancement, quinze ans depuis la fin du Concile, ce double repère scande tant de bouleversements dans l'aire chrétienne qu'il invite à mesurer le chemin parcouru en attendant des lendemains qui changent. Nous ne porterons pas un regard d'historien, nous ne dresserons pas un bilan en positif et négatif, nous voulons seulement nous y reconnaître dans notre présent, fruit de ces remous et germe de renouveaux : pour ce faire, nous en proposerons quelques radiographies.*

1965 : la date est retenue, moins parce qu'elle marque la clôture de Vatican II dont l'œuvre a entériné, on l'a souvent dit, ce qui se cherchait depuis longtemps, que parce qu'on s'est aperçu alors que, les fenêtres une fois ouvertes, il n'était plus possible de les refermer : un vent de modernité s'était engouffré pour de bon dans l'antique demeure. Non plus de légers souffles d'air conditionné pour éviter l'asphyxie, mais le remue-ménage intempestif qui redistribue le désordre camouflé en désordre flagrant. Le corps ecclésial était traversé de trop de tensions déjà anciennes pour que l'irruption de forces imprévues ne les fasse pas éclater en conflits déclarés. L'onde de choc s'est prolongée en courants et contre-courants dont les eaux se mêlent encore aujourd'hui. Pour en faciliter la lecture, nous avons choisi deux axes : les mutations dans les communautés ecclésiales et les fermentations théoriques. Elles ne se comprennent évidemment que les unes par rapport aux autres.

Quand Philippe Warnier et Jean Baubérot analysent le catholicisme et le protestantisme français, leur point de vue est clairement situé du fait de leurs engagements passés ou actuels dans une réalité que nul ne peut, sans illusion, prétendre restituer sans prendre parti. Le sens de cette histoire, pour ceux qui l'ont vécue activement, tenait dans le projet de relier les luttes de libération et de transformation sociale aux enjeux de l'Evangile. Qu'en est-il de cette foi en forme d'espérance, au moment où la situation ne semble plus se définir qu'en termes de « réaction » ? La prospective se fait prudente, partagée entre l'incertitude et la confiance devant l'ambiguïté de signes qui prennent de court les idéologies. En contraste, Leonardo Boff dégage des horizons tout différents avec sa typologie des diverses ecclésiologies pratiquées en Amérique latine : il n'y a plus place pour l'hésitation sur le modèle à promouvoir et sur les expériences qui annoncent l'avenir, tant elles s'ancrent dans le vif d'un présent en train de se faire.

En retenant, comme fermentations théoriques qui ont travaillé la réflexion et la vie chrétiennes, la sociologie, la critique exégétique et la psychanalyse, nous sommes tributaires de

notre situation d'occidentaux et il faut en tenir compte pour évaluer leur pertinence face au christianisme en son universalité. Il n'empêche que des remises en cause dont la radicalité définit précisément la modernité sont venues de là. L'oublier serait réduire à l'insignifiance toute interrogation sur nos raisons et nos façons d'être chrétiens.

Des grandes enquêtes de « pastorale d'ensemble » aux sondages qui sont devenus le monopole des media, l'évolution des rapports entre sociologie et religion en dit long, pour André Rousseau, sur les remodelages du champ religieux en quête de nouvelles légitimations sociales et intellectuelles. L'usage des méthodes historico-critiques étant passé dans les mœurs de l'exégèse, Jean Delorme souligne qu'un autre tournant a été pris avec l'introduction des sciences du langage dans l'étude des textes bibliques. Quant à l'épreuve psychanalytique qui met au jour les effets de la parole sur le sujet parlant, Claude Pont montre comment elle peut renvoyer à son itinéraire de désir celui que l'acte de croire livre aussi à la Parole. Trois provocations qui, malgré leur appareillage technique, ne s'adressent pas qu'aux théoriciens d'avant-garde ; pour peu qu'on y prête attention, on les retrouve quotidiennement derrière le malaise, le rejet ou l'indifférence que la foi suscite chez nos contemporains, du fait même qu'elle ne va plus de soi.

Un révélateur puissant du christianisme post-conciliaire serait fourni par le rapprochement de cheminements personnels : trajectoires en ruptures nettes ou en lentes dérives, enfouissements silencieux ou émergences prophétiques, tout ce qui manifeste un visage chaque fois singulier de la « forme Evangile ». Une seule évocation, en ouverture de ce cahier, honore ce troisième axe possible : celle d'une existence que la mort a désormais soustraite à l'imprévu, celle de Jean-Yves Jolif à qui Lumière et Vie *doit ce témoignage de reconnaissance et aussi de fidélité. L'étape majeure de cette vie dont Christian Dufour relève le tracé intellectuel a donné tout son poids à l'incontournable présence du marxisme : si aucun article ne lui est réservé, ce n'est pas que nous le jugions dépassé, comme il est devenu de bon ton de le suggérer. En ce moment-ci, il nous a paru plus significatif de déchiffrer l'impact théorique et pratique de la pensée de Marx dans la vie et dans la réflexion d'un philosophe qui s'est toujours voulu d'Eglise. Est-ce pure coïncidence si son engagement décisif en solidarité avec une force qui veut faire l'histoire a porté en son revers une avancée vers la solitude ? Ou est-ce, posée en son acuité existentielle, la question éthique de la modernité : l'être humain conditionné par les choses, aliéné par les autres, joué par les mots, fait et refait, que peut-il et que doit-il faire de ce qu'on fait de lui ? Question théologique aussi, s'il en est.*

Tout abonnement souscrit pour 1980 se termine avec ce numéro. Pour nous éviter les frais de plus en plus élevés du courrier de rappel, veuillez envoyer votre avis de réabonnement avant le mois de février, date de parution du premier cahier de 1981.

Si vous ne désirez plus recevoir la revue, retournez-nous le numéro 151 en mentionnant « Non abonné - Retour à l'expéditeur ».

Nos tarifs n'augmenteront pas en 1981.

A cet effort financier dont nous assumons les risques, nous sommes certains que répondront votre fidélité et votre intérêt au travail que poursuit LUMIERE ET VIE.

Ont collaboré à ce numéro

Jean BAUBÉROT, historien et sociologue, directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Leonardo BOFF, théologien brésilien, directeur des Editions Vozes, Petropolis (Brésil)

Jean DELORME, professeur d'exégèse du Nouveau Testament aux Facultés catholiques, directeur du CADIR, Lyon

Christian DUFOUR, sociologue, membre du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

Claude PONT, psychanalyste, Rennes

André ROUSSEAU, sociologue, maître de conférences à l'Institut catholique, Paris

Philippe WARNIER, ancien animateur national de « Vie nouvelle », Paris

jean-yves jolif

"...encore la saveur de la vie"

Il était difficile de marquer le 150e numéro de Lumière et Vie *sans faire resurgir la figure de Jean-Yves Jolif qui assuma des responsabilités de rédaction à la revue dès 1957, qui lui donna de nombreux et importants articles et qui, comme témoin et analyste de ces trois dernières décennies, contribua à l'enrichir de sa présence et de sa pensée. Il serait prétentieux de vouloir en quelques pages rendre compte de façon rigoureuse d'une œuvre qui, outre plusieurs livres, comprend des articles de revues, des conférences, des cours et que la mort laisse inachevée en ses principaux chantiers. Il serait tout aussi aléatoire de chercher à enfermer le sens d'une recherche en quelques principes déduits après coup d'une existence qui s'est voulue justement engagée pour de bon dans la contingence de l'histoire. Cette contribution est donc d'une ambition limitée : utilisant surtout les articles de J.-Y. Jolif rédigés pour* Lumière et Vie, *elle ne fait qu'amorcer un travail qui devra, entre autres, prendre en compte les derniers manuscrits qui étaient presque prêts pour la publication. Ce premier essai est à lire comme un témoignage sur un frère qui fut pour beaucoup un témoin exigeant de son temps et pour quelques-uns un maître dans la foi.*

La biographie de Jean-Yves Jolif pourrait constituer un excellent mode d'approche d'une expérience intellectuelle et spirituelle à la fois très personnelle et profondément insérée dans les crises qui ont secoué la pensée et l'Eglise occidentales au cours des trente dernières années. Né en 1923 à Rennes, il entre en 1942 dans l'Ordre dominicain et reçoit l'ordination le 5 juillet 1949. Jusqu'à sa mort, le 5 juillet 1979, il consacre sa vie à l'enseignement à la Faculté catholique de Lyon, au couvent d'études des dominicains de la province de Lyon et dans une multiplicité de groupes, de centres, de sessions des pays francophones. Mais suffit-il de dire qu'il enseignait ? Dans le contact direct ou à travers son œuvre, J.-Y. Jolif apparaît comme un extraordinaire auditeur et comme un authentique chercheur aussi éloigné de la démagogie que d'un comportement élitiste. Suffit-il de dire qu'il enseignait, pour signifier à quel point, chez ce « maître en théologie », s'interpénétraient étroitement la vie personnelle, les engagements acceptés ou refusés, les rencontres qu'il provoquait, l'évolution d'une pensée et d'une foi qui le conduira à adhérer au Parti Com-

muniste Français, tout en poursuivant ses cours à la Faculté catholique (il avait accepté d'enseigner le traité de la grâce à la rentrée 1979) et en servant de « tuteur » aux dominicains en formation de sa province [1].

I

vers une anthropologie philosophique

Dix-huit articles, soit 363 pages, ont été donnés par J.-Y. Jolif à *Lumière et Vie* entre novembre 1955 et mars 1978, sans compter de nombreux comptes rendus et, comme un signe ultime de sa faculté d'écoute, l'entretien avec André Depierre, de la Mission de France, publié en décembre 1978. Pour preuve de l'attention qu'il apportait au travail de recension, on se reportera à la chronique : « Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire » (*L. V.* 49, pp. 123-144) qui, à propos de l'ouvrage du P. Fessard *De l'actualité historique,* analyse minutieusement le rapport de la philosophie à la théologie et le mode de constitution du politique. Plus récemment, sur trois livres concernant le marxisme, quelques annotations caractérisent sa propre démarche et formulent l'une de ses critiques les plus répétées contre une certaine forme « d'intelligence catholique » disposée à accueillir en profondeur la critique marxiste : « *cet accueil peut-il se faire par la seule étude d'analyses théoriques ou exige-t-il* autre chose, *à savoir une pratique réfléchie ?* » (*L.V.* 137, p. 140). Il ne manquait jamais une occasion de brocarder sans méchanceté les théologiens qui croient pouvoir trancher d'autant mieux les questions qu'ils les connaissent d'une façon purement livresque.

l'autonomie de la démarche philosophique

Au long de ces années de collaboration avec la revue, les thèmes abordés ne manquent pas de variété et parfois d'insolite pour un regard actuel. Ainsi le premier article traite-t-il de « L'affirmation rationnelle de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas », ce qui n'est pas sans nous renseigner sur la problématique dans laquelle se meut alors la réflexion chrétienne. J.-Y. Jolif annonce l'enjeu de son travail : « *Il s'agit seulement d'indiquer les grandes lignes de la pensée thomiste, préciser ce que*

1. On trouvera à la p. 18 la liste des livres publiés à ce jour et des articles parus dans la revue. Le sigle *L. V.* renvoie à *Lumière et Vie.*

le philosophe peut demander à saint Thomas, situer l'affirmation rationnelle de l'immortalité en en dégageant la signification » (*L. V.* 24, p. 60). On est donc en présence de l'étude objective d'un philosophe qui sait (et qui prétend bien haut) que parler en philosophe, ce n'est pas la même chose que parler en croyant. Dans le n° 32, il traitera du suicide également en philosophe et il conclura que « *le suicide ne peut être qu'un acte manqué* » et que « *la finitude ne peut être à elle-même son fondement* » (p. 99).

Ces deux courts articles révèlent un auteur qui semble assez sûr de lui et qui utilise des références essentiellement philosophiques. Il est nourri de la grande tradition qui va de l'antiquité grecque à Sartre, dont il fréquente la pensée, tout en se sentant plus proche de celle de Merleau-Ponty. Derrière cette solide culture philosophique, une prise de position s'est opérée très tôt dans sa vie religieuse : ce Prêcheur s'est refusé à être théologien et il affirme son intention de ne pas s'occuper de théologie. Il ne s'agit pas là d'une coquetterie, mais d'une nécessité pour quelqu'un qui a pris au sérieux les questions posées par le rapport de la philosophie et de la théologie. On peut lire sous cet angle bon nombre des articles écrits pour *Lumière et Vie.* Qu'il parle de la guerre (*L. V.* 38) ou de la paix (*L. V.* 41), de l'amour (*L. V.* 44 et 60) ou de la mort (*L. V.* 72), J.-Y. Jolif insiste toujours sur la différence de démarche qui distingue le philosophe du théologien.

Il esquisse son projet intellectuel et religieux dans une note sur « La signification du terme " monde " » (n° 73) : « *Pour que l'Eglise puisse s'adresser aux hommes... il faut d'abord qu'elle laisse subsister et reconnaisse les significations humaines et mondaines dans leur teneur propre... qu'elle renonce à se comprendre comme leur racine ou comme l'horizon sur lequel seul elles trouvent leur consistance et leur légitimité ; il faut en un mot qu'elle voie le monde comme* autre qu'elle. *Mais... il faut en même temps qu'un rapport soit perçu et manifesté entre les significations mondaines et les significations chrétiennes. Il faut donc... qu'il apparaisse que le mondain comme tel a un sens pour l'Eglise. Entre une Eglise qui tendrait à se faire monde et une Eglise qui se refuserait à intervenir d'aucune façon dans le monde..., il semble qu'une troisième voie soit à rechercher* » (p. 46). Il ne fait pas de doute que cette troisième voie est, pour l'auteur, une voie philosophique : il faut comprendre l'homme pour ce qu'il est, sans chercher à donner un sens a priori, de type théologique, à chacune de ses actions, mais en lui restituant toute sa consistance séculière et mondaine.

comment constituer un savoir concret ?

Au cours de cette période qui le voit Régent des études de la Province dominicaine de Lyon, J.-Y. Jolif publie un article de grande importance, si on le considère comme le maillon qui relie sa recherche et son enseignement antérieurs, essentiellement tournés vers l'approfondissement de la philosophie aristotélicienne et thomiste, à l'apparition de thèmes nouveaux qui occuperont progressivement toute son attention. « Le sujet pratique selon saint Thomas d'Aquin » rappelle d'abord, dans le cas de l'éthique, la nécessité d'une problématique philosophique autonome, sans laquelle la théologie ne saurait ni se comprendre ni se situer [2]. Une longue démonstration partant d'Aristote aboutit à poser, avec saint Thomas, la finitude interne de la raison et la contingence du sujet « *qui a un corps parce qu'il est, comme sujet rationnel, affecté d'une finitude qui lui est essentielle* » (p. 31). Il s'ensuit que l'homme, avant d'être connaissant et pour le devenir, est foncièrement sujet pratique ; à ce titre, sa tâche est d'abord politique et non intérieure et privée, au sens où le politique est la manifestation de l'exigence rationnelle, en même temps qu'il est la médiation par laquelle l'essence de l'homme se réalise dans l'histoire. Relu vingt ans plus tard, ce texte frappe par son souci de ne pas laisser dire n'importe quoi sur la philosophie morale et politique de saint Thomas, comme on l'a déjà vu à propos du livre de G. Fessard, et par l'annonce du primat de la pratique, exprimé encore dans des catégories abstraites et adossé à une autorité tutélaire.

Ce sera la tâche du philosophe de savoir marcher seul vers cette connaissance concrète de l'homme et J.-Y. Jolif va s'y atteler pour de bon. Le point d'aboutissement aurait dû être un ensemble intitulé *Comprendre l'homme,* dont seul le tome I paraîtra en 1967, premier jalon sous-titré *Introduction à une anthropologie philosophique.* Entre 1965 et 1969, une dizaine de pages seulement sont données à *Lumière et Vie* sur « La ville, projet humain ». Temps consacré à la gestation difficile de l'ouvrage majeur ? Sans doute, mais aussi temps nécessaire pour digérer ce qu'il considère lui-même comme un échec. Il serait léger de prendre les conclusions du livre pour une simple protestation de modestie. On s'interdirait alors de comprendre pourquoi le tome II n'est pas paru et pourquoi ses publications s'orientent désormais sur d'autres voies que les articles antérieurs.

2. J.-Y. JOLIF, « Le sujet pratique selon saint Thomas d'Aquin », Recherches de philosophie III, **Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui**, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 13-44.

Dans sa conclusion, en effet, l'auteur est sévère pour lui-même : « *Nous ne mettons donc pas seulement en congé définitif l'idée d'une philosophie qui serait effectivement systématique et représenterait, d'une façon ou d'une autre, un savoir absolu. Nous voyons aussi se dissoudre l'espoir d'une philosophie qui se constituerait, par une progression homogène, à partir d'un concept ou d'un ensemble de concepts gros de toutes les déterminations ultérieures* » (p. 289) ; « *Le travail auquel nous nous sommes attaché nous fournit-il des connaissances, au sens strict du terme ?... C'est bien pourtant une réponse négative que nous allons donner à notre question : nous n'avons jusqu'à présent acquis aucune connaissance. Mais ce jugement apparemment décevant ne peut annuler notre effort ; il nous conduit seulement à situer, dans le processus d'ensemble de la connaissance, les réflexions qui ont été proposées dans cet ouvrage* » (pp. 290-291) ; il vise à élaborer « *l'instrument qui fournit la possibilité de produire des connaissances, de passer de la généralité abstraite à la généralité concrète* » (p. 293). Autrement dit, lorsque J.-Y. Jolif s'interroge sur la situation du travail qu'il vient d'achever, il le considère comme une nécessité dans le champ théorique qui ne remplit toutefois pas l'ambition qu'il s'était fixée, à savoir « *constituer peu à peu un savoir anthropologique concret* ».

Il reste qu'un pas a été franchi irréversiblement. Le lieu philosophique cesse d'apparaître comme autonome : « *C'est dans l'Economie, dans le Social, dans l'Esthétique, etc., que s'enracine la réflexion philosophique... Il résulte de là que le discours philosophique ne peut demeurer neutre à l'égard de quelque problème que ce soit et qu'il ne transcende pas, quoi qu'on en puisse penser, les conflits qui opposent les hommes* » (p. 289). Lorsqu'on se souvient des objectifs visés, on ne lit pas sans étonnement cette ultime note : « *Nous rejoignons d'assez près l'analyse de la pratique théorique proposée par L. Althusser,* Pour Marx, *pp. 186-197 ; cette analyse nous a permis de comprendre plus clairement le sens et la portée de notre propre travail* » (p. 293, note 167).

II

le retournement de la question éthique

Avec *Comprendre l'homme,* une période s'achève. En quoi J.-Y. Jolif est en harmonie avec son temps. Les questions concrètes qui se posent à la société, à l'Eglise ou à l'Ordre dominicain à partir de 1968 sont corrélatives des nouveaux problèmes théoriques qu'il doit résoudre. Peut-être

mesure-t-il mieux l'ampleur des difficultés à surmonter, du fait de la distance qu'il avait prise depuis longtemps avec une certaine conception de la théologie. Ici ou là, on trouve des traces de la lutte qu'il entreprend contre « l'impatience » qui est pour lui le signe qu'on ne sait pas se situer dans le monde réel. Car c'est avec le monde réel qu'il en vient maintenant à se colleter. On peut repérer son trajet à travers l'évolution de l'approche qu'il fait du marxisme.

Depuis de longues années, dans le cadre de l'avancée conciliaire et des propositions d'intellectuels marxistes, J.-Y. Jolif avait eu l'occasion de « dialoguer », publiquement ou non, avec des communistes. R. Garaudy et surtout G. Mury avaient été des interlocuteurs passionnés au long des années soixante. Mais on peut soutenir que ce n'est pas d'abord de cette confrontation que surgit pour lui la nécessité d'avancer. Le besoin d'opérer un déplacement de la problématique vint du lieu même de sa recherche philosophique et des impasses auxquelles il se heurtait dans sa tentative de trouver « une troisième voie ».

faire une théorie de la pratique

J.-Y. Jolif saisit l'occasion d'expliciter le programme qu'il se fixe dans l'article « Problèmes théoriques de la pratique » (*L. V.* 95) : « *Le domaine de la pratique représente, du point de vue de la connaissance, un objet spécifique et irréductible, qui doit donc fonder un mode de connaissance également spécifique, qu'on pourra appeler* théorie de la pratique. *Dans les conditions présentes, cette théorie constitue une tâche à accomplir bien plus qu'elle n'est une œuvre réalisée... La pensée théorique de Marx, plus que toute autre, est, d'une part, la reconnaissance explicite du caractère spécifique de la pratique ; d'autre part, elle pose les fondements d'une théorie de l'objet pratique* » (p. 72). Cette entreprise ambitieuse s'accompagne d'un embryon de méthode : « *Je ne puis connaître, le domaine pratique ne peut devenir pour moi un objet que si j'interviens en lui, si je m'y situe et prends position dans et par l'action. Cette conclusion est nécessaire. Mais comment ne pas voir qu'elle est scandaleuse ?* » (p. 76).

L'ensemble de ce texte peut marquer une rupture avec le système philosophique auquel son auteur se référait antérieurement. Encore faut-il nuancer une telle affirmation, car son « système philosophique » a été extrêmement souple jusqu'à ces années décisives ; on ne trouve pas de proclamation d'appartenance à une école, ni de prise de parti tapageuse. On aurait plutôt l'impression que l'immense culture philosophique dont

il est imprégné lui sert d'alibi et qu'à toute question, il répond d'abord par une histoire des réponses philosophiques. Et dans cette histoire, Kant représente un moment essentiel : « *La critique kantienne... a définitivement assigné à la philosophie sa direction essentielle : c'est l'homme qui doit faire l'objet de toute son attention ; l'anthropologie est le centre de la philosophie et tout se ramène à elle* » (*Comprendre l'homme,* p. 19). Pourtant, la pensée ne peut pas être autre chose qu'un processus qui ne se fixe en aucun absolu, sous peine de mort. Si l'homme est bien le lieu de la philosophie, il ne saurait être conçu pour autant comme un absolu.

Ainsi cet article tranche un débat poursuivi depuis vingt ans : la question à résoudre n'est plus de fonder les conditions a priori de toutes les manifestations humaines. Au terme de ce long chemin, il apparaît que la recherche du philosophe ne peut continuer que si elle accepte de s'aliéner, pour passer de l'abstrait au concret ou, comme J.-Y. Jolif l'écrivait, de la catégorie (moyen de production) au concept (objet produit). La tâche n'a de sens que pour qui se risque dans son objet : « *La théorie pratique requiert d'abord un sujet pratique qui fait corps avec la situation parce qu'il la vit, qui est contenu en elle en même temps qu'il la constitue... Pour un tel sujet — mais pour lui seulement —, le champ pratique peut devenir objet de connaissance puisqu'il ne cesse pas de se l'approprier du fait même qu'il se risque en lui* effectivement » (p. 79). Pour interpréter cette évolution de sa pensée et de sa pratique, il faut tenir ensemble les deux mises au point suivantes, dont l'une concerne la pratique philosophique, l'autre, ses rapports concrets avec la pratique théologique.

qu'est-ce qu'une pratique philosophique ?

C'est à partir de sa position de philosophe que J.-Y. Jolif évolue. En poussant à leur extrême les contradictions qu'il y rencontre et dont son livre témoignait, il est amené à s'interroger sur sa situation de philosophe et sur ce lieu pratique qu'est le champ philosophique. Il n'est donc pas vraiment étonnant que sa « délivrance » passe par l'utilisation des thèses de Louis Althusser dans *Pour Marx.* Le théoricisme de cet auteur, qui fera dix ans plus tard son autocritique, offrait un moyen d'opérer le passage au matérialisme : en effet, le matérialisme d'Althusser, pour se délivrer lui-même des pièges du simplisme ambiant dans le marxisme d'alors, avait besoin de « tordre le bâton » dans un sens qui ramenait les problèmes théoriques à l'avant-garde des questions à résoudre pour le développement d'une pratique de classe. Remettre au centre de la philo-

sophie marxiste une prise en compte de la dialectique comme moment structurel de la pratique philosophique et dégager ainsi, dans la pratique sociale globale, ce qui est pratique idéologique et ce qui est pratique théorique, c'était précisément rencontrer l'un des soucis de J.-Y. Jolif et lui permettre de sortir du champ clos dans lequel il était enfermé. Comment ne pas voir que l'affirmation selon laquelle « *le processus qui produit le concret-connaissance se passe tout entier dans la pratique théorique : il concerne bien entendu le concret-réel, mais ce concret-réel subsiste après comme avant dans son indépendance, à l'extérieur de la pensée, sans que jamais il puisse être confondu avec cet autre " concret " qu'est sa connaissance* »[3] ouvrait une voie aux questions d'un philosophe qui s'interrogeait sur le statut de l'anthropologie philosophique qu'il cherchait à constituer : « *Nous avons défini l'anthropologie philosophique comme un savoir abstrait. Cet abstrait, cet a priori... ne sauraient être pensés et dits indépendamment de tout contenu positif : c'est pourquoi, ainsi que nous l'avons reconnu, le vœu de l'anthropologie philosophique ne peut être absolument satisfait* » (*Comprendre l'homme,* p. 129). Quant à la position d'Althusser sur la pratique philosophique comme lutte de classe dans le champ théorique, elle répondait à la préoccupation de J.-Y. Jolif sur son statut de philosophe : « *C'est parce qu'il est ce qu'il est que le discours du philosophe ne peut se targuer de neutralité : enraciné dans le monde total, fondé sur l'ensemble du processus humain, il le reprend en lui et se prononce à son égard. Récuser cette signification pratique de la philosophie, se réclamer d'une spéculation pure, c'est refuser une responsabilité que l'on encourt infailliblement dès que l'on se livre au langage, c'est vouloir couper les ponts entre son acte et les conséquence qu'il entraîne avec lui* » (*Comprendre l'homme,* p. 290).

philosophie et théologie comme pratiques engagées dans l'histoire

Si J.-Y. Jolif évolue et « passe au matérialisme » à partir de sa position de philosophe, il ne quitte pas cette position, il continue de revendiquer ce titre ; mais il situe son rôle dans un contexte fondamentalement diffé-

3. L. ALTHUSSER, **Pour Marx,** Paris, Ed. Maspéro, 1972, p. 189. Même si Louis Althusser semble lui avoir servi de pont, J.-Y. Jolif ne reprend pas à son compte le système althussérien. Il est remarquable que son évolution l'ait conduit à poser immédiatement la question d'une « théorie de la pratique » et non pas celle d'une « théorie de la connaissance ». Sans vouloir réduire à une seule les raisons de cette différence, il faut souligner que ses fréquentations kantiennes lui avaient peut-être évité ce détour.

rent. En particulier, prenant en charge à nouveaux frais la place de la pratique, il peut renouveler largement la problématique qui était la sienne au sujet des rapports entre la philosophie et la théologie. Son point de départ avait été le refus que la théologie se pose comme la science des sciences, prétende s'annexer la totalité du savoir ; avec la prise en compte du sérieux et de l'autonomie de la philosophie, il avait cherché à éliminer ces fantasmes de toute-puissance de la conscience théologique et à conquérir de nouvelles places fortes théoriques sur les pitons de la philosophie. Ce premier refus l'a conduit à transformer aussi sa conception « spéculative » de la philosophie. A partir de ce moment, avant sa recherche sur une théorie de la pratique, il n'a que faire d'une connaissance qui serait considérée comme un « en-soi ». Il ne s'agit plus de s'interroger sur les rapports entre une essence de la philosophie et une essence de la théologie, mais de rendre compte des rapports concrets qu'entretiennent une pratique philosophique et une pratique théologique, celles-ci n'étant pas isolées d'autres pratiques avec lesquelles elles nouent des liens qui ne sont pas seulement ni d'abord théoriques [4].

Les quatre articles suivants publiés par *Lumière et Vie,* qui s'échelonnent de 1971 à 1978, reflètent cette préoccupation en même temps qu'une certitude désormais acquise : la prétention d'aboutir à une essence du monde est promise à cet échec qu'est l'incapacité à dépasser le moment abstrait. Dans le texte intitulé « Fidélité humaine et objectivité du monde » (*L. V.* 110), on trouve ces lignes qui manifestent clairement le point de vue où J.-Y. Jolif se place désormais : « *Nous ne croyons pas en cet achèvement toujours par avance que promettait l'essence : ce qui nous domine, c'est la certitude de l'inachèvement, de la finitude ; la prise au sérieux de l'action, la compréhension de l'homme comme sujet pratique nous convainc que nous demeurons toujours à distance de nous-mêmes* » (p. 32). Quand il traite du droit et de la conscience ou de la fidélité, ces thèmes apparaissent un peu comme des prétextes pour exposer sa pensée. Il développe chaque fois la thèse de la nécessité absolue de la décision dans le cadre de la contingence et de l'historicité. On peut même dire qu'il fait débuter l'intérêt philosophique au moment où cette décision doit s'exprimer autrement que comme une idéologie, qu'elle soit de type essentialiste (j'agis parce que je suis soumis au destin manifesté par le

4. Alain Durand, alors directeur de la revue, se souvient d'une réflexion qu'il lui faisait à cette époque-là : « *J'ai compris que la politique n'était pas un concept, mais une pratique* ». On mesure le chemin parcouru depuis l'article sur « Le sujet pratique ».

dieu, la loi, la morale ou le déterminisme) ou de type existentialiste (j'agis parce que je suis, liberté indéterminée). La conclusion de l'article sur la fidélité retentit comme un impressionnant témoignage du philosophe dominicain déchiré par un doute profond sur ce qu'il est devenu : « *On est fidèle parce qu'on choisit de voir l'objet de son engagement de telle façon qu'il élude la tentation de lui manquer ! Ce cercle ne dévoile-t-il pas la subtile mystification de la fidélité, qui ne se croit lucide qu'en se rendant d'abord aveugle ? Impossible cependant d'éviter le cercle, car il est la condition même de la vie. Il me faut m'ancrer dans le monde par un biais déterminé... je ne suis rien aussi longtemps que je ne confère pas une valeur absolue à des objets déterminés et contingents ; si ce visage, si cette tâche ne méritent pas que je leur offre toute ma vie, c'est que j'ignore encore la saveur de la vie* » (p. 36).

III

le marxisme pour commencer à faire l'histoire

La saveur de la vie, pour J.-Y. Jolif, n'est certainement pas alors celle de la quiétude. Il se réfère désormais à un nouveau système philosophique, mais il n'a pas résolu une question essentielle pour le religieux qu'il est, celle de la foi. Certes, il ne se fixe plus pour but de restaurer une liaison entre philosophie et théologie. Il a pris parti, en philosophie, pour le marxisme et, en théologie, pour un renvoi à la pratique croyante qui ne se limite pas à une réflexion sur les liens de la foi et de l'idéologie. Ce déplacement des questions le conduit à relativiser les oppositions philosophico-idéologiques que son choix du marxisme et son entrée au P. C. F. pouvaient susciter autour de lui. Du moins est-ce sous ce jour que ses textes le montrent, car il ne fait pas de doute que, sur un plan personnel, il vit toute cette période de façon dramatique.

entrer dans une problématique matérialiste

Petit à petit, J.-Y. Jolif parvient à clarifier davantage sa propre position et les conséquences à en tirer. Dans le n° 117-118 de *Lumière et Vie*, intitulé *Chrétien marxiste*, il donne une interprétation de sa situation personnelle, en annonçant de façon significative que « Le temps fait beaucoup à l'affaire ». Il se montre impitoyable pour une certaine approche de la question : « *Il est au moins un moyen sûr de rendre la question parfaitement oiseuse : c'est de l'aborder de façon purement spéculative ou conceptuelle, d'explorer une essence du marxisme et une essence du chris-*

tianisme... On transforme en question métaphysique ce qui relève premièrement de la pratique » (p. 187). Or, dans la pratique, rencontre-t-on le marxisme et le christianisme ? Non, mais des militants et des croyants. Le vrai problème à résoudre n'est pas d'abord spéculatif, mais concret : être avec, faire parti de, apprendre de ceux qui pratiquent et pour qui les questions théoriques surgissent, non des livres, mais des besoins de l'action.

Ce faisant il ne s'offre pas une cure de basisme, de spontanéisme ou de populisme. Il affronte ses problèmes de philosophe en comprenant quasi charnellement que la prise de parti matérialiste n'est pas qu'un pari intellectuel, mais qu'elle correspond à la situation historique dans laquelle, en tant que philosophe croyant, il se trouve effectivement. Toutefois, les temps ne sont pas mûrs pour que nombre de questions soient résolues. Sur ce point, l'art du philosophe ne se distingue guère de celui du politique : il s'agit toujours de l'art du possible. Croire que l'on peut faire plus est une erreur politique, c'est aussi une option philosophique avec laquelle J.-Y. Jolif a justement rompu. Car, de toutes manières, pour lui, la question primordiale n'est plus de savoir « comment agir », mais de se décider à agir. Et cette décision pour l'action comporte en elle-même ses propres critères d'orientation : « *Si j'agis réellement, je fais ce que je dois faire ; s'il y a action, il y a identiquement bonne action. Le paradoxe — si paradoxe il y a — est transparent : agir, c'est se manifester humainement* (*comme* autre *qu'un pur produit des conditions données*)*, relancer en avant la chance d'être libre, lui donner un avenir. Rien de plus et de mieux ne peut être fait... Tout ce qu'on a dit présuppose qu'il n'y a, pour l'être humain, aucun modèle à reproduire ni aucune définition. C'est seulement sur ce fondement que la décision prend tout son poids* ». (*L.V.* 136, p. 22).

points acquis

A la fin de sa vie, J.-Y. Jolif était sans doute loin d'avoir résolu entièrement la question qu'il se posait lors de son engagement dans l'action militante. On ne peut cependant nier qu'il a bel et bien déblayé une piste en plusieurs de ses directions cardinales.

Sur le statut de l'intellectuel chrétien : ce n'est sans doute pas forcer sa pensée et sa pratique que de dire qu'au cours de ses dernières années, il s'assumait assez bien comme intellectuel dans l'Eglise. Intellectuel engagé, c'est-à-dire idéologue qui ne possède pas dans le creuset de son esprit les tenants et aboutissants de la réalité dont il est chargé de rendre compte.

Il est évident que son investissement tant auprès des prêtres-ouvriers et de la Mission de France qu'auprès des dominicains en formation revêtait pour lui une profonde cohérence théorique et pratique, compte tenu de la nécessité où il se trouvait de rassembler des matériaux expérimentaux pour nourrir sa réflexion et de progresser vers une élaboration théorique qui intègre les données de la foi, sans se mettre dans la dépendance de la théologie traditionnelle [5].

Par contre, on a quelque raison d'affirmer qu'il n'a pas eu le temps de régler l'autre aspect de la question : son statut d'intellectuel dans le P. C. F. Il y a deux motifs essentiels à cela, semble-t-il : d'une part, il était exclu qu'il entre, fût-ce pour « dialoguer », dans les assertions souvent malveillantes mettant en cause la liberté intellectuelle dans le P. C. F. et s'il traitait leurs auteurs par le mépris, c'est parce qu'il les estimait incapables de comprendre quoi que ce soit au mouvement ouvrier ; d'autre part, il pensait que cette question n'était pas à résoudre entre intellectuels, qu'elle ne pourrait avancer que dans la liaison opérée concrètement entre intellectuels et militants du P. C. F.

Au sujet des rapports entre le christianisme et le marxisme, J.-Y. Jolif en était venu à la conviction que cette question ne relevait pas d'un débat idéologique autour du choix entre l'athéisme et la croyance, mais qu'elle était en partie hypothéquée par les insuffisances d'une théorie marxiste qui assimile hâtivement la religion aux philosophies réactionnaires. Pour lui, le rapport entre marxisme et foi ne soulève pas de problèmes foncièrement différents de ceux que pose le rapport de la science à la foi. Pas plus que la connaissance scientifique en général n'a pu se constituer historiquement sans un moment de polémique anti-théologique, il n'est encore possible aujourd'hui que le marxisme se constitue sans combattre les prétentions excessives du discours religieux sur l'histoire et l'agir des hommes. Il faut ajouter que, sur ce sujet, il était convaincu qu'il ne connaîtrait pas le fin mot de ce débat, vivant à une époque où il ne pouvait être résolu.

5. Des documents divers montrent très nettement cette liaison. On est frappé de voir à quel point il y a coïncidence entre les thèmes étudiés avec un groupe de dominicains en cours de formation dans les années 72-79 et le contenu des multiples interventions qu'il faisait ailleurs. Il est vrai que sa démarche « centrée sur la pratique » s'affirmait de plus en plus clairement comme la seule possible pour lui et qu'elle devenait du coup celle des groupes qui voulaient travailler avec lui.

l'éthique, un chantier ouvert

Autant J.-Y. Jolif semble, dans ses écrits, peu tourmenté par ces questions, autant il reste très dubitatif sur le sens et le rôle de la philosophie. Il affirmera toujours qu'elle est présente derrière tout agir et toute démarche scientifique, comme il le fit dans ses premiers articles. Pour lui, là est le fondement de toute position philosophique qui veut rendre la science possible. C'est dans cette direction qu'il poursuivait, depuis plusieurs années, un double travail : l'un aurait dû constituer la reprise, plus que la suite, de *Comprendre l'homme,* puisque le renversement de sa perspective philosophique fut postérieur à ce premier volume ; l'autre remettait en chantier un thème qui l'accompagnait depuis toujours, celui de l'éthique. De ces deux entreprises convergentes, la première serait arrivée à terme, s'il n'avait détruit et réécrit plusieurs fois la partie centrale, « Dialectique », clé qu'il ne cessait de perfectionner au cours d'années qui, elles aussi, « *faisaient beaucoup à l'affaire* ». Quant à l'*Ethique fondamentale,* son inachèvement n'est certainement pas sans rapport avec la gestation inaboutie de l'œuvre précédente. Pour quelqu'un qui noue si étroitement anthropologie et morale (« *si j'agis réellement, je fais ce que je dois faire* »), comment poser les ultimes fondements de l'agir avant d'avoir terminé la mise au point des instruments d'analyse du réel ?

Il faut en effet le reconnaître : s'il est acquis que la raison de toute décision n'est pas à rechercher dans un monde idéal, mais dans le champ de l'action elle-même, on reste radicalement interrogatif sur la méthode requise pour mener à bien ce travail. Toutefois, si rien n'est explicité sur ce point, qu'on n'en tire pas la conséquence qu'il faut décider dans une totale obscurité, mais seulement que la méthode est toujours pratiquée avant d'être théorisée. Et si la question de l'éthique reste fondamentale tout au long de la recherche de J.-Y. Jolif, c'est précisément parce qu'elle est le lieu où doivent se réfléchir sans cesse les multiples pratiques humaines, et en particulier, ces pratiques si différentes en principe, mais si souvent jointes en réalité, la pratique « scientifique » du militant et la pratique « religieuse » du croyant. Même si ni l'une ni l'autre ne peuvent se ramener purement et simplement à une expérience d'ordre éthique, toutes deux comportent cependant cette dimension essentielle où J.-Y. Jolif avait trouvé, semble-t-il, le vrai lieu de la philosophie.

christian dufour

notice bibliographique

ouvrages :

R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *Aristote, l'Ethique à Nicomaque,* t. I. *Introduction et traduction, t. II. Commentaires,* Louvain, Paris, Publications Universitaires de Louvain, Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958-1959, 3 vol. 94*-325 p., 1-434 et 435-990 p.

P. R. Regamey, J. Y. Jolif, *Face à la violence,* Paris, Ed. du Cerf, 1962.

J. Y. Jolif, *L'homme chrétien et l'homme marxiste,* Paris, Ed. La Palatine, 1964.

J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme,* I. *Introduction à une anthropologie philosophique,* Paris, Ed. du Cerf, 1967, 302 p.

articles de lumière et vie :

Numéro	Date		Titres	Pages
24	novembre	1955	Affirmation rationnelle de l'immortalité de l'âme chez saint Thomas	59-78
32	avril	1957	Suicide et liberté	83-100
38	juillet	1958	Pourquoi la guerre ?	5-30
41	janvier	1959	La paix : espoir ou illusion ?	97-118
44	septembre	1959	L'amour des hommes chez saint Ignace de Loyola	69-88
49	septembre	1960	Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire	123-144
54	septembre	1961	Qu'est-ce que le spectacle ?	5-34
58	juin	1962	L'homme a besoin de la fête	3-28
60	novembre	1962	Le temps d'aimer	21-52
72	mars	1965	Tous les hommes sont mortels	68-94
73	mai	1965	Remarques sur la signification de « monde »	25-46
75	novembre	1965	La prière aujourd'hui	123-138
90	novembre	1968	La ville, projet humain	83-94
95	novembre	1969	Problèmes théoriques de la pratique	69-86
102	avril	1971	Droit, conscience, liberté	47-59
110	novembre	1972	Fidélité humaine et objectivité du monde	25-36
117/118	avril	1974	Le temps fait beaucoup à l'affaire	187-198
136	janvier	1978	Décider	5-22

quinze ans d'église en france

point de vue d'un catholique de gauche

Un point de vue, jugement subjectif dépassant le témoignage trop rebattu, nous introduit aux avatars des groupes chrétiens les plus militants, entrés en politique dans les années 60. La lancée du Concile, Mai 68, le combat de la gauche unie, puis sa rupture jalonnent les étapes de ces heurs et malheurs, non sans laisser des traces durables. Parti pour l'affrontement avec l'incroyance, le mouvement a reflué ensuite sur la vie en Eglise ; le phénomène majeur est ici celui des communautés de base. En réaction globale contre toute nouveauté jugée scandaleuse, intégrisme et traditionalisme n'ont cessé depuis une décennie de peser de tout leur poids, tandis que le mouvement charismatique invitait à un renouveau d'intériorité fervente hors de ces turbulences. Mais de l'une à l'autre de ces tendances, on ne communique guère : l'absence de concertation est peut-être le drame le plus aigu du catholicisme français, alors que bouillonne à nouveau le questionnement sur Dieu, sur ce que l'on croit ou ne croit plus, dans un monde frileusement replié sur ses déconvenues par la crise et les crises. Les chrétiens du mouvement, aguerris par ces épreuves, face au retour en force d'une ecclésiologie où l'institution renforce sa solidité traditionnelle des prestiges d'un chef quasi charismatique, doivent de toute urgence redéfinir leur jeu de façon à tenir compte des leçons du récent passé, sans sacrifier l'Evangile à un style d'efficacité qui le contredirait.

Pourquoi ce titre dont je ne suis pas satisfait ? On ne m'a pas demandé de livrer un témoignage personnel, mais de contribuer à un travail de repérage : depuis 1965, quelles évolutions ont marqué groupes, communautés et mouvements chrétiens, sur le plan des pratiques collectives ? Quelles sont les mutations que cette histoire a provoquées dans les expressions de la foi, dans les affirmations et les doutes sur l'identité chrétienne ? Pour préparer ce travail, j'ai bien failli me noyer en relisant hâtivement, mais non sans fascination parfois, des dizaines de documents qui témoignent de l'aventure collective dans laquelle j'ai été plongé, dix ans durant (1967-1977) : batailles politiques et luttes ecclésiales s'entremêlaient alors pour moi inextricablement dans l'animation d'un mouvement personnaliste, chrétien et « socialiste autogestionnaire », la « Vie Nouvelle ».

Qu'est-ce qui fut vraiment important dans ces quinze années ? Comment faire la part entre la réalité et les rêves qu'on a projetés sur elle ? Comment prétendre à une analyse de portée générale qui devrait embrasser tant de faits complexes et divergents, en partant d'une expérience personnelle et limitée ? Voici pourquoi je tiens, malgré tout, à mon titre. Il serait inutile et dangereux de jouer ici les historiens ; les analyses que je propose sont, du coup, partielles, partiales et tributaires de ce que j'ai vécu — et non vécu — des situations collectives et des stratégies qui s'y développaient. Mon but est donc infiniment modeste : chez ceux et celles qui ont connu cette période, éveiller des échos qui leur permettent de rassembler les souvenirs de leur propre expérience ; aux plus jeunes, faire soupçonner, fût-ce partiellement, l'un des aspects de l'histoire particulière qu'ils héritent peut-être ; à de futurs historiens, donner envie de fouiller de près cette tranche de vie d'une petite fraction du peuple de Dieu dans « l'Eglise qui est en France ».

Je rassemble mes réflexions en trois chapitres, en essayant d'éviter toute systématisation :

1. Les « heurs et malheurs » des chrétiens entrés en politique depuis dix ans et plus.

2. Les nouvelles pratiques ecclésiales qu'ils tentèrent d'instaurer : quelles collaborations et quels conflits ont-ils dû assumer dans le catholicisme avec d'autres formes de renouveau, avec l'appareil ecclésiastique, avec la masse des fidèles et avec les forces intégristes ?

3. Les évolutions que les bouleversements de la dernière décennie ont engendrées dans l'expression de la foi et la conception de l'Eglise.

En conclusion, j'évoquerai la « nouvelle donne » qui nous est imposée aujourd'hui, puisqu'il semble bien que nous entrons dans une période qui exigera probablement des orientations neuves, des stratégies adaptées.

I

quand les chrétiens entrent en politique

La prise de conscience par un nombre croissant de chrétiens des dimensions politiques de leur foi, et le lent glissement à gauche d'une partie significative de l'électorat catholique ne datent pas des années 1960 : la naissance de l'Action catholique avant la guerre, la participation de prêtres et de militants à la Résistance, la naissance des prêtres ouvriers, la présence active d'une fraction de gauche dans le M. R. P., l'action minoritaire,

mais importante, de petits groupes de chrétiens progressistes (« La Lettre », « Jeunesse de l'Eglise », etc.), tout cela se met en place bien avant le Concile.

rappel sur le virage à gauche.

Il est vrai qu'en France la reconstruction de l'union de la gauche, retardée par l'épisode du gaullisme, va favoriser l'intégration d'une fraction importante et active du laïcat chrétien dans le camp du socialisme, au P. C. pour quelques-uns, au P. S. U., puis au P. S. pour le plus grand nombre. Des chrétiens participent activement à la création du P.S.U. qui sera ainsi le premier laboratoire, le creuset où se fondront, non sans difficultés, la tradition communiste, le courant laïque socialiste et la sensibilité chrétienne. Tandis que la tendance de gauche du M. R. P., animée par Robert Buron (« Objectif 72 »), se détache de la démocratie chrétienne, d'autres chrétiens entreront dans le mouvement des « clubs » qui aboutira, au bénéfice de F. Mitterrand, à la plate-forme de la « Convention des institutions républicaines » et qui, avec le P. S. U. et « Reconstruction » (la minorité de la C. F. D. T.), fournira l'essentiel du renouveau théorique de la gauche et de ses nouvelles élites militantes. Le fait dominant est celui-ci: la gauche socialiste — et dans une mesure beaucoup plus faible, communiste — apparaît de plus en plus comme un débouché normal à l'engagement des militants chrétiens, alors que pour les anciennes générations, l'Action catholique (ou le scoutisme) les conduisait naturellement vers la démocratie chrétienne.

L'entrée d'un grand nombre de chrétiens au Parti socialiste couronnera cette évolution, au moment du Congrès d'Epinay en 1971, puis lors des Assises du socialisme en 1974. En même temps que M. Rocard, suivi par un tiers des troupes du P. S. U., entreront au P. S. des militants de la C. F. D. T., de la « Vie Nouvelle », de la fédération des groupes T. C., et de mouvements familiaux d'origine chrétienne.

Parallèlement à cette évolution des militants, la masse des pratiquants effectue un virage limité vers la gauche. Idéologiquement, on passe d'un conservatisme intransigeant à un centrisme soucieux de justice sociale, d'aide au Tiers monde, de paix internationale. Electoralement, la majorité des catholiques reste à droite (les 3/4 ont voté pour V. Giscard d'Estaing), mais avec une évolution sensible vers la gauche : on estime que lors des élections présidentielles de 1974, un million de voix chrétiennes sont passées à gauche. La conquête de nombreuses mairies par les socialistes et la promotion de militants chrétiens à leur tête, dans l'Ouest à

tradition chrétienne, sont significatives de cette mutation. Mais n'est-elle pas due autant à la déchristianisation de ces régions qu'à l'évolution idéologique du clergé, des militants et des pratiquants réguliers ?

repérage des divers courants

On peut dire qu'en quelques années, une sensibilité de gauche modérée devient prédominante au sein du laïcat catholique engagé et de la fraction la plus active et la plus jeune du clergé. Mais divers courants peuvent être ici sommairement repérés :

Le plus important, mais non celui qui s'exprime le plus, est réformiste et modéré. En 1972, par exemple, l'A. C. I. et les autres mouvements du « milieu indépendant » se demandent « *au spectacle d'injustices qui n'ont pas été voulues, si la société actuelle n'est pas un échec et s'il ne convient pas de chercher des alternatives* ». Tenant un discours humaniste et généreux, ayant souvent une pratique de lutte contre les injustices, très réservé vis-à-vis du marxisme et méfiant à l'égard du P. C., ce courant rêve, en fait, d'un grand parti social-démocrate qui fournirait une alternative à une droite sans générosité ni imagination. Il est souvent amer vis-à-vis de l'institution-Eglise, mais hésite à en faire une critique politique.

Le deuxième, majoritaire à la J. O. C. et à l'A. C. O., est sensible au discours communiste sur l'unité de la classe ouvrière et sur la priorité à la défense des plus pauvres, même s'il n'y a qu'une minorité de militants pour entrer au P. C. et à la C. G. T. ; il juxtapose souvent un combat de classe dans la société et un discours sur la foi, des pratiques ecclésiales, assez conformistes.

Le troisième courant est convaincu à la fois du caractère incontournable de l'alliance avec le P. C., de la nécessité d'une affirmation autonome de la gauche autogestionnaire et d'une « solidarité conflictuelle » avec l'Eglise.

Enfin, le dernier, très minoritaire, a obstinément combattu, à l'extrême-gauche, la stratégie du programme commun, jugée incurablement réformiste, et défendu une stratégie de rupture vis-à-vis de l'Eglise.

On peut dire que l'histoire des « heurs et malheurs » des chrétiens de gauche en France a été pour une bonne part le résultat des rapports entre ces quatre tendances. La première a été un enjeu pour les trois autres. La deuxième est restée le plus souvent enfermée dans sa forteresse, peu soucieuse de faire la critique politique de l'Eglise du moment qu'elle y avait ses chasses gardées et qu'elle pouvait lui faire cautionner (non sans

succès) l'engagement de ses membres dans les organisations du mouvement ouvrier. Elle s'est résolument tenue à l'écart de l'initiative « Chrétiens pour le socialisme » (C. P. S.). La troisième tendance (dont on n'aura pas de peine à deviner qu'elle a les faveurs de l'auteur de ces lignes) cherche constamment à ne pas se couper des gros bataillons de l'Action catholique et à favoriser leur évolution vers le socialisme et leur lutte pour une transformation profonde de l'Eglise.

En 1974, par exemple, la J. E. C., la « Vie Nouvelle », le M. R. J. C., les groupes T. C. (assez représentatifs de ce courant) signent à l'occasion d'une session pastorale réunissant évêques, clercs et laïcs à Lourdes, un texte avec l'A. C. G. F., le C. M. R., les Scouts de France, etc., qui dénonce *« l'exploitation et la domination qu'une minorité — détentrice des moyens de production, du pouvoir et du savoir, et imposant son modèle de développement — fait subir aussi bien au prolétariat des pays industrialisés qu'aux travailleurs du Tiers monde. »*

affrontements avec ou sans suites

Ce troisième courant, qui veut transformer radicalement la société et l'Eglise, sans se marginaliser vis-à-vis du mouvement ouvrier et de la masse des chrétiens va, pour une part, s'épuiser dans une confrontation finalement stérile avec l'extrême-gauche. Celle-ci prend corps avec la création, en 1974, des « Chrétiens marxistes », au cours d'une scission, lors de la rencontre nationale des « Chrétiens en recherche » de Dijon. L'appellation *marxiste* est d'ailleurs trompeuse. Il s'agit moins pour ce groupe d'assumer une analyse marxiste de la société que de faire échec à la stratégie d'union de la gauche en France et de développer prioritairement une critique politique du fait religieux, au-delà même des Eglises, la question de la foi restant secondaire, quand elle n'est pas évacuée, et la transformation de l'institution ecclésiale étant formellement récusée.

Ce débat va se poursuivre à travers divers collectifs de coordination et dans les négociations concernant C. P. S. entre un groupe modéré (composé de la J. E. C. et de l'A. C. U., des « Equipes Enseignantes », des groupes T. C., de la « Vie Nouvelle » et de « Franciscains pour le socialisme ») et un groupe radical autour de « La Lettre » et des « Chrétiens marxistes ». Il se poursuivra également à travers une série de rencontres nationales qui sont liées au développement des communautés de base : à Rennes (1972), à Dijon (1974), à Orléans (1976) et à Chamerolles

(1979) [1], se manifeste essentiellement un souci de renouveau de la foi et de la stratégie ecclésiale qui caractérise bien le premier groupe. Par contre à Rouen (1972 : chrétiens dans la lutte des classes) et à Lille (1977 : naissance-avortement des « Chrétiens pour le socialisme »), s'affirme le succès d'une ligne politique radicale. L'échec de C. P. S. dont l'impulsion venait pour une part de la naissance internationale du mouvement, à Santiago du Chili en 1972, a été provoqué par cette divergence irréductible, par l'opposition de l'A. C. O. et des chrétiens du P. C. et par un climat typiquement français où le souci laïc d'une nette « distinction des plans » a de profondes racines historiques. Il en est resté un petit groupe ultra-minoritaire, très vite abandonné par les mouvements et par la plupart des équipes locales.

On en aura terminé avec ce chapitre en rappelant les efforts, couronnés de succès mitigés, de quelques militants socialistes et communistes pour poser à l'intérieur des organisations du mouvement ouvrier le problème *politique* de la lutte idéologique au sein des Eglises : qu'on pense notamment aux colloques de « Brèche » en 1978 (avec le P. S.) et en 1979 (avec le P. C.) ou encore à la récente prise de position de la C.F.D.T. vis-à-vis de l'A. C. O. (octobre 1980), remettant en cause une certaine sacralisation de l'unité ouvrière.

Je signale enfin, trop succinctement, d'autres dimensions de l'évolution culturelle et politique des chrétiens : la montée du féminisme, les batailles pour une certaine libéralisation des mœurs, pour la contraception et le droit à l'avortement.

II

renouveaux, combats et piétinements dans l'église catholique

Le bref panorama esquissé ici ne prétend ni à l'exhaustivité, ni à l'objectivité : il manifeste seulement le « point de vue », au sens littéral du terme, d'un croyant engagé dans un lieu particulier — les communautés de base — qui croit discerner *ailleurs* des renouveaux de la foi et de la vie chrétienne, rejoignant en partie son expérience et s'en éloignant en partie, et qui repère aussi des blocages s'opposant à ces renouveaux.

1. Avec une différence importante pour cette dernière rencontre : elle ne fut pas organisée par des mouvements, mais par des communautés locales et elle ne rassembla que des communautés de base.

les mutations dans les mouvements de laïcs

J'ai terminé, il y a quelques semaines, un livre sur les communautés de base, réalisé à partir d'une enquête menée pour *Témoignage Chrétien*, huit ans après les première études consacrées à ce phénomène [2]. Celui-ci m'apparait désormais durable et spécifique. Nées le plus souvent d'une rupture ou d'une transformation de structures d'Eglise traditionnelles (paroisses, aumôneries, monastères, etc.), ces communautés, même si elles ont une sensibilité politique de gauche (la gauche autogestionnaire pour l'essentiel), se fixent comme objectif central la recherche et l'expression de la foi y compris, pour la majorité, dans la célébration eucharistique. Elles sont aux franges de l'institution, éprouvant vis-à-vis d'elle un mélange de distance (conflit ou indifférence) et de désir de reconnaissance. Elles sont farouchement éprises d'autonomie, rebelles aux tentatives d'organisation centralisée, soucieuses de respect des différences et indépendantes des mouvements, bien qu'elles soient souvent en osmose avec eux. Elles sont désireuses de vivre l'Evangile à la base, de rompre avec les sécurités de la foi reçue pour se réapproprier un langage religieux significatif de leur expérience, ce qui suppose la fin de l'élitisme du savoir théologique. Les communautés de base prétendent finalement être d'Eglise et elles commencent à exercer un certain ministère de la parole chrétienne dans le monde. Par leur organisation autogestionnaire et leur refus de tout cléricalisme, elles posent en permanence le problème de la démocratisation des Eglises, de la participation à part entière des femmes au pouvoir ecclésial et de la réforme des ministères.

Or ces attitudes, ces recherches, ces revendications ne sont pas isolées. Elles sont le fait d'un certain nombre de secteurs très vivants de l'Eglise. Trop souvent coupés de la vie ecclésiale, les chrétiens de gauche ont tendance à ignorer cette réalité évolutive et bouillonnante. Il y a, certes, faisant partie de la famille, des initiatives de prêtres comme « Echanges et dialogue » qui, après avoir tenté sans succès de donner naissance à un mouvement laïc, les « Chrétiens critiques », vient de relancer le « Collectif pour une Eglise du peuple » : ce groupe a joué un rôle décisif dans le processus de déclericalisation. Il a posé en termes radicaux le problème du droit des prêtres au travail, au mariage, à l'engagement politique. L'initiative ponctuelle, mais significative, prise par plusieurs dominicains proches de Guy Riobé dans le *Manifeste de la liberté chrétienne* (1974)

2. B. BESRET, B. SCHREINER, **Les communautés de base,** Paris, Grasset, 1973 ; Ph. WARNIER, **Le phénomène des communautés de base,** Paris, Desclée de Brouwer, 1973.

posait déjà la question des droits de l'homme au sein des Eglises dont on a entendu de nouveau parler récemment à propos des mesures romaines visant des théologiens.

Il faut évoquer aussi l'énorme travail de conscientisation et de responsabilisation accompli par la catéchèse en France, faisant faire au laïcat un pas décisif vers une rupture du monopole clérical de la transmission de la foi. La naissance de l'aumônerie catéchuménale — un courant dans l'Eglise officielle, une brèche étonnante dans le monolithisme institutionnel —, puis le lancement du réseau « Nomades et fidèles » sont des fruits particulièrement intéressants de cette évolution. En même temps, un intense travail de réflexion théologique, d'analyse du fait ecclésial et de libération de la parole chrétienne se poursuit avec « l'entrée en théologie » de nombreux laïcs dans les facultés catholiques (le fameux cycle C), mais aussi dans les multiples centres de réflexion chrétienne. Pour ne citer qu'un exemple, qu'on songe au succès des sessions et des *Cahiers* de la Tourette.

Quant aux mouvements d'Action catholique, l'évolution de plusieurs d'entre eux, où l'influence d'une minorité de militants de gauche est perceptible, ne va pas sans crises ni conflits avec l'institution. La mutation spectaculaire de l'A. C. G. F. s'inscrit clairement dans le sillage féministe (ce qui aboutira à la création d'« Espaces femmes ») et vit durement les contradictions d'un vrai pluralisme. Les animateurs de l'A. C. I. et du M. C. C. ont provoqué leurs militants à une prise de conscience sociale et politique. Dans des mouvements spécialisés, comme l'A. C. M. S. S. (milieux sanitaires et sociaux), le travail insistera sur les questions touchant à la vie et à la mort : maladie, euthanasie, avortement, handicapés. A l'A.C.O. même, sourcilleusement campée dans ses quartiers, le débat interne s'engage et déstabilise les schémas bien établis : une partie des militants ne se satisfait plus des équivalences commodes entre l'expérience ouvrière et l'identité chrétienne. Elle constate que les chrétiens en classe ouvrière n'échappent pas plus que les autres au débat sur la foi. Elle commence à secouer le monopole clérical sur l'expression théologique et aspire peut-être à une vraie confrontation avec d'autres secteurs de l'Eglise. Il y a là les indices d'une crise profonde qui peut se révéler positive et qui est très loin de ne toucher que l'Action catholique. Dans un article remarqué des *Etudes,* L. de Vaucelles note « *une inadaptation de l'A. C. à un environnement humain et religieux profondément transformé* » ; elle serait due à l'évolution sociologique des milieux, au « recasement » des militants qui quittent les organisations confessionnelles pour les syndicats

et partis, au fait que le schéma traditionnel « temporel/spirituel, humanisation/évangélisation » ne fonctionne plus et que, surtout, la foi ne va plus de soi [3].

le poids des mouvements charismatiques

Cette brève analyse de la mutation du laïcat en France depuis quinze ans serait incomplète sans la mention de deux autres courants que les chrétiens « du mouvement » auraient bien tort de considérer comme nuls et non avenus : le mouvement charismatique et le réveil du traditionalisme que je me garde de confondre, évidemment. J'étonnerai sans doute plus d'un lecteur en portant sur le premier, que je connais de l'extérieur et davantage à partir des grandes communautés de vie charismatique que des petits groupes de prière, un jugement moins négatif que celui qui a cours dans le cercle qui est le mien [4].

Certes, je partage largement les critiques qu'on peut lui faire : désengagement militant, absence d'analyse politique de la société et de l'Eglise, rapport immédiat et naïf à la Bible court-circuitant les médiations de la culture, vision souvent hautement traditionnelle du rôle de la femme, conception en général familiale et hiérarchique de l'organisation sociale et ecclésiale, rejet de toute interrogation radicale sur la foi au profit d'un sentimentalisme religieux parfois dérisoire. Mais je me demande si ces croyants dont beaucoup semblent vivre une expérience spirituelle intense et qui sont souvent à la fois des déçus de la politique et des « nouveaux chrétiens », ne retrouvent pas certains traits authentiques de l'Evangile qui ne sont pas si éloignés de ceux que mettent en valeur les communautés de base : un certain radicalisme d'abord (suivre le Christ, c'est changer son cœur et ses pratiques, vivre autrement avec les autres, mettre en commun, aimer la pauvreté, accueillir les « paumés »), ensuite une réhabilitation de la communauté chrétienne. Il est probable en effet qu'elle fut sous-estimée par l'idéologie de la mission et de l'apostolat à cause de son souci, d'ailleurs légitime, de présence au monde. Or, vivre en frères dans l'Esprit de Jésus, prier ensemble, s'entr'aider, porter témoignage dans la société en rendant visible l'amour évangélique, c'est finalement retrouver une dimension fondamentale de la vie chrétienne. C'est reprendre la tradition monastique, en y introduisant un élément révolutionnaire, la présence des couples.

3. L. de VAUCELLES, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action catholique », **Etudes,** mars 1974, pp. 421-436.
4. M. HEBRARD, **Les nouveaux disciples,** Paris, Ed. du Centurion, 1979.

Par ailleurs, il n'est pas sûr que le désir des charismatiques de transformer l'Eglise (par les voies d'une stratégie non-violente qui mérite l'attention), de redéfinir des ministères issus de la communauté et de favoriser la créativité liturgique, ne rejoigne pas certaines aspirations des chrétiens de gauche. Et pourquoi faudrait-il apprécier négativement le goût de l'esthétique, la valorisation de l'émotion religieuse, la mise en relief de la douceur chrétienne ? N'est-ce pas plutôt une occasion pour certains (dont je suis) de remettre en cause leur intellectualisme, leur névrose critique, leur panique de se faire récupérer, la sécheresse et l'austérité un peu forcées de leur expression religieuse ?

le modèle traditionaliste

Quant au renouveau de l'intégrisme, je dois dire que j'ai été souvent surpris de l'absence d'analyse, de la légèreté et en définitive de la suffisance de certains compagnons de ma « chapelle » à son égard. Le courant de Mgr Lefebvre et des groupes moins radicaux comme les « Silencieux de l'Eglise » de P. Debray ne sont pas des phénomènes marginaux et folkloriques. Ils sont sûrement aussi influents que les bataillons conciliaires, pour ne rien dire des groupuscules de chrétiens de gauche. En plus de leur impact sur les masses populaires, ils posent à l'Eglise des problèmes de fond : l'avant-garde missionnaire a-t-elle eu la théologie de sa pratique ? N'a-t-elle pas en partie échoué en se coupant de la grande majorité des fidèles, jugée quantité négligeable par rapport au vaste monde des incroyants ? N'a-t-elle pas, de fait, conduit de nombreux chrétiens à perdre progressivement leur identité ? Plus radicalement, comment l'Eglise peut-elle assumer ensemble l'historicité, le changement et la continuité, la permanence d'un noyau de vérité transcendant l'histoire ? Vivre en osmose avec le monde, « être » le monde en voie d'être sauvé, tout en gardant une consistance sociale et des structures sans lesquelles on risque de se désagréger et de faire disparaître son message avec soi, cette question posée ne peut pas être éludée. Certes, l'Eglise forteresse assiégée, le prêtre en soutane séparé du monde, le latin mystérieux, la liturgie intemporelle, la morale inflexible, le dogme immuable, tout cela nous le rejetons à juste titre et nous pensons qu'une restauration serait à la fois une folie et une impossibilité. Mais il faut avouer que le modèle avait sa cohérence et que, jusqu'à présent, il n'a pas été remplacé.

où sont les structures de concertation ?

Avancer vers la solution de ces questions urgentes aurait nécessité, pour le moins, une *élaboration collective* par l'ensemble des forces vives du laïcat et du clergé français. C'est un des échecs les plus retentissants des évêques de ce pays que d'avoir été impuissants à susciter cette concertation. Mais leur responsabilité fut largement partagée : le sectarisme des groupes extrémistes, le blocage durablement imposé par les « mouvements en O », la pusillanimité et l'esprit de chapelle des états-majors, la peur des clercs de perdre leur pouvoir en associant des laïcs à leurs décisions, tout a joué pour atomiser, diviser, cloisonner une Eglise dans laquelle la « communion » était censée reposer sur le seul épiscopat... qui n'en pouvait mais !

Pourtant il y eut depuis quinze ans quelques avancées utiles. Si le C.M.R. réclamait en vain un concile pastoral en 1967, deux sessions pastorales, en 1970 et surtout en 1974, rassemblant évêques, prêtres et laïcs, apparurent comme des « petits sommets » de l'Eglise de France et permirent un débat positif, même si la reprise en main des travaux par les évêques seuls provoqua une vive frustration chez les laïcs. Il faut noter aussi les divers essais de coordination des mouvements, comme le « Groupe de réflexion inter-mouvements » (G. R. I. M.) qui rassemble une douzaine d'organismes. Il demeure un précieux instrument de confrontation, mais il n'a jamais su réaliser une coordination des militants de la base et il n'est presque jamais parvenu à l'élaboration d'une « parole » commune, exprimant publiquement ses positions.

En tant qu'experts, des équipes de laïcs participent parfois à la rédaction de textes importants du magistère : le document de la « Commission du monde ouvrier » (1972) et celui, élaboré par Mgr Matagrin sur *La pratique chrétienne de la politique.* Ces textes qu'il faut rapprocher du document de la Fédération protestante, *Eglise et pouvoirs,* reconnaissent la légitimité du pluralisme et de l'option socialiste. La marque du laïcat engagé se lit aussi dans les travaux de la « Commission sociale » et de « Justice et paix » et dans les nombreuses prises de position d'évêques sur la justice sociale, le désarmement, le chômage, le racisme, etc. La pratique de l'expression publique, aux niveaux national et local, par des groupes ou des personnes représentant de larges fractions de l'opinion chrétienne, va d'ailleurs en s'amplifiant, comme on l'a vu à propos de l'avortement, du marxisme et tout récemment de la famille, en collaboration avec des prêtres et des théologiens. Mais l'Eglise de France attend toujours les structures de concertation que la Hollande, l'Angleterre, la Suisse et même l'Italie ont su mettre en place.

III

quelle foi ? quelle église ?

Tout au long de l'histoire que je viens de retracer brièvement, individus et groupes ont été mêlés à un véritable foisonnement de la recherche théologique, non sans ambiguïtés, impasses, ruptures qui ont parfois abouti au désert plus qu'au renouveau. Je ne prétends ici qu'évoquer quelques mutations que je crois pressentir, de façon partielle et questionnante, dans le mouvement des idées survenu après le Concile.

des questions qui se radicalisent

Le thème des rapports entre la foi et la politique, qui n'est pas neuf, est évidemment revenu en force durant ces années, mais d'une manière peut-être nouvelle. Au lieu de se demander quelles conséquences politiques les chrétiens pouvaient tirer de leur foi et en quoi celle-ci transcendait celles-là, on est parti d'un constat : l'Eglise, comme force idéologique dans la société, apparaissait à la fois comme un obstacle à l'instauration d'une société nouvelle et comme un lieu possible de changement.

L'attention s'est donc fixée sur la critique de la religion, sur l'analyse du fonctionnement idéologique de la théologie, sur la mise en cause des formes de pouvoir pratiquées dans les Eglises, au risque parfois de réduire la foi à une simple « question d'ordre personnel », mise provisoirement entre parenthèses devant l'urgence des enjeux politiques. Certains pourtant ont tenté de formuler les exigences éthiques d'une pratique évangélique de la politique : non-violence, conversion personnelle, universalisme dépassant la lutte des classes, etc.

Mais la question radicale de la foi est revenue en force, de manière périodique : les groupes chrétiens ont été partagés, sans doute, entre une réexpression traditionnelle, affective et un peu fidéiste des croyances reçues et une dérive, non dénuée de courage ni d'exigence de vérité, vers un « degré zéro de la foi ». Les sciences humaines, la psychanalyse, le structuralisme, le marxisme ont fait de plus en plus apparaître dans la foi bien d'autres choses que ce qu'elle présentait d'elle-même. La critique atteignait le dogme, mais aussi le rapport au texte biblique et la morale. Qu'on se rappelle l'influence de livres comme ceux de M. Bellet, F. Dolto ou J. Pohier, marqués par le questionnement analytique ; comme ceux de F. Belo ou J. Guichard, tentant une lecture marxiste (mâtinée de structuralisme pour le premier) de l'Ecriture ou de l'Eglise ; qu'on se rappelle la vulgarisation de la grande exégèse historico-critique, notam-

ment sur le thème de la résurrection, les théologies politiques de J.-B. Metz ou J. Moltmann et celles de la libération élaborées en Amérique latine. Certains mouvements, comme la « Vie nouvelle », ont tenté de mettre au point une lecture personnaliste du marxisme, récusant son matérialisme philosophique et son athéisme qu'ils jugeaient non essentiels à la pensée de Marx. L'accent était mis sur l'intérêt et les limites d'une lecture marxiste de l'histoire, le matérialisme historique n'étant pas considéré comme incompatible avec une philosophie de la liberté [5].

transmettre et confesser la foi

La crise des années 1970 a atteint de plein fouet la théologie de la mission et a mis en cause la transmission de la foi aux enfants. Les évangélisateurs d'autrefois qui apportaient l'Evangile aux incroyants se sont transformés en « chercheurs de Dieu », en vigiles attentives aux « signes des temps » et à l'Esprit transformant le monde. Ils ont souvent reconnu leur propre incroyance tandis qu'ils faisaient l'expérience d'être évangélisés par le monde incroyant. Des groupes de réflexion et de pratique sur le baptême et l'éducation de la foi chez les petits enfants se sont multipliés, creusant l'expérience d'une adhésion devenue problématique. Beaucoup se sont dits « en recherche », peut-être pour camoufler un éloignement progressif, mélangé d'attachement sentimental à une tradition et de mauvaise conscience vis-à-vis des enfants.

C'est alors que, acculés à rendre compte de leur identité chrétienne, des groupes, des communautés de base, des mouvements, voire des évêques, se sont mis à rédiger leur confession de foi, reprenant les articles du Credo ou essayant de dire ce à quoi ils croyaient à partir de leur expérience. Depuis le célèbre *Catéchisme hollandais* et les livres de l'évêque anglican J. Robinson jusqu'à l'ouvrage volumineux de H. Küng *Etre chrétien,* en passant par l'initiative du *Monde* de publier une « brassée de confessions de foi » et par le pullulement des *Ce que je crois,* les succès de librairie prouvent à eux seuls que la demande ne faiblit pas de ceux qui veulent savoir comment redire l'essentiel de la foi aujourd'hui.

Dans cette réflexion, on a pu, me semble-t-il, observer une évolution significative : à une certaine période, on a mis fortement l'accent sur le Jésus de l'histoire, sur son humanité et son enracinement dans une formation sociale déterminée, sur sa prise de parti dans le jeu des forces socio-religieuses. Cette réaction contre le docétisme sournois de courants théologiques, souvent dominants, à quoi s'ajoute la critique radicale d'un Dieu

5. Ph. WARNIER, **Marx pour un chrétien,** Paris, Ed. Fayard, 1977.

aliénant au service du pouvoir, contre lequel Jésus a combattu au prix de sa vie, a conduit vers un christianisme athée qui reste bien l'une des lectures possibles du « phénomène Jésus », mais jette par dessus bord l'élément central du témoignage apostolique. Le succès actuel du « christianisme » de Roger Garaudy ne s'inscrit-il pas dans cette mouvance ? Il faut dire qu'elle a sans doute été facilitée par le « jésuisme » en vogue qui fait du Nazaréen une supervedette du théâtre, de la chanson et du cinéma et le modèle « sympa » d'une jeunesse en quête d'idéal.

Puis vint le temps du retour à Dieu : au-delà du Dieu « pervers » (M. Bellet), était-il possible de retrouver le Dieu « différent » (C. Duquoc), reconnu dans son « humilité et sa souffrance » (P. Varillon), sans retomber ni dans l'approche à la Feuerbach de J. Kamp (*Credo sans foi ou foi sans credo*) ni dans l'intégrisme gauchiste d'un M. Clavel, au « nom de Dieu ! » ? Avec la même vague est revenu aussi le problème des fins dernières et de la vie éternelle : postule-t-elle une survie personnelle ou se joue-t-elle dans le temps d'une existence radicalement mortelle ? Ces remises en question, certes, restent le domaine d'une partie relativement étroite du peuple chrétien, mais de proche en proche, elles gagnent les milieux d'Action catholique, une fraction du clergé et, à travers celle-ci, la masse des pratiquants.

deux ecclésiologies difficilement conciliables

Dernier point chaud, bien entendu : l'Eglise. On peut dire qu'en grand nombre des catholiques n'en finissent pas de régler leurs comptes avec une institution *contre* laquelle ils ont, pour une bonne part, construit leur liberté. Toute une génération de prêtres en rupture de ban, de laïcs en révolte, de femmes notamment qui rejettent avec violence des siècles de soumission, a opéré une rupture radicale avec une certaine Eglise, les uns allant jusqu'à contester sa nécessité et sa possibilité même, d'autres s'efforçant de dessiner les contours d'une Eglise différente. Des théologiens (M.-D. Chenu, H. Küng, J. Moingt, B. Besret, etc.), des laïcs comme M. Légaut, des mouvements (« Equipes enseignantes », A. C. G. F., « Vie nouvelle »), des collectifs comme les communautés de base, l'aumônerie catéchuménale ou les auteurs du *Manifeste de la liberté chrétienne* ont voulu modeler le visage d'une nouvelle Eglise qui se fonderait sur la créativité des groupes de base, sur le respect des différences, sur la confrontation des expériences des communautés croyantes, sur la « communion » opposée au juridisme, sur la coresponsabilité et l'esprit démocratique opposés au cléricalisme, sur l'égalité fondamentale des femmes et des hommes (que promeut courageusement le groupe « Femmes et

hommes dans l'Eglise »). Les axes de tous ces travaux se définissent en rupture partielle avec des représentations ecclésiologiques plus classiques, comme celle de Y. Congar par exemple, et totale avec la vision pessimiste (pas toujours totalement fausse, reconnaissons-le) de « prophètes de malheur », tels L. Bouyer ou J. Maritain, sans parler des pamphlets intégristes à la Michel de Saint-Pierre ou à la Bruckberger.

Deux thèmes surtout ont polarisé la réflexion des chrétiens en recherche : l'eucharistie, centre névralgique habituel des malaises dans les communautés de base, et les ministères. Le débat théologique mené récemment dans les *Etudes* entre C. Duquoc, E. Marcus et J. Moingt cerne bien la divergence entre deux conceptions du ministère presbytéral. L'une, réaffirmée par le Pape, met l'accent sur le caractère sacral du sacerdoce, sur la nature hiérarchique de l'Eglise et sur la mission donnée aux prêtres par l'épiscopat pour le service de toute l'Eglise. L'autre part des besoins des croyants rassemblés en communautés, insiste sur le caractère ministériel, fonctionnel du presbytérat en récusant par ailleurs le lien, estimé abusif, entre sacerdoce et célibat et l'exclusion des femmes de la prêtrise.

IV

une nouvelle donne

Il est incontestable qu'avec le début des années 1980 une nouvelle période s'ouvre, posant des problèmes spécifiques, exigeant des réponses inédites. Le paysage social, politique et culturel a profondément changé en France. L'espérance de mai 1968 est retombée, non sans avoir laissé une trace profonde dans la société. Dix ans plus tard, l'échec de l'union de la gauche a traumatisé pour longtemps de nombreux militants, n'épargnant pas les chrétiens. La crise économique, la montée de la violence, les menaces de guerre, le grignotage des libertés, la naissance de la « nouvelle droite », telle est la toile de fond d'une époque frileuse, où le conservatisme fait recette. Le militantisme classique est contesté dans les grandes organisations par des « mutants » qui s'efforcent d'expérimenter de nouveaux modes de vie à la base. Le retour du religieux fait bon ménage avec les progrès de l'incroyance et manifeste son ambiguïté : il traduit à la fois une réelle dépolitisation, un repli sur le privé et une assez saine relativisation du politique, une authentique recherche du sens dans un monde en pleine crise des valeurs.

Du côté de l'Eglise catholique, la reprise en main, favorisée par l'affaire Lefebvre, a commencé à la fin du pontificat de Paul VI. Déjà la lettre

adressée par l'épiscopat aux catholiques de France en 1975 sonnait comme un avertissement. La personnalité rayonnante, dynamique et ambiguë du pape Jean-Paul II correspond probablement à la volonté cohérente et non dépourvue de modernité de reconstruire une nouvelle chrétienté qui s'appuierait davantage sur la religion populaire et le vedettariat pontifical que sur l'avant-garde militante des chrétiens en recherche. A l'extérieur, on tient le discours généreux et positif sur les droits de l'homme et sur la paix qui vise à redonner à l'Eglise catholique un rôle politique de premier plan. A l'intérieur, on assiste à une remise en ordre dogmatique, morale et disciplinaire qui voudrait refaire de la catholicité une armée homogène et conquérante, encadrée plus que jamais par une élite cléricale.

les vraies urgences

On peut contester l'authenticité évangélique de cette stratégie ou souligner son caractère passéiste et illusoire ; on ne peut nier qu'elle rencontre le besoin de sécurité de larges couches de fidèles, ni qu'elle dispose encore de moyens puissants pour s'imposer et réduire les déviants au silence, ni même qu'elle a aussi « sa part de vérité ».

Dans la période actuelle, il est urgent pour les chrétiens du mouvement d'approfondir et d'exprimer leur identité, en l'enracinant dans la tradition et en se réappropriant leur culture et leur histoire. Il est important d'analyser les raisons du raidissement qui se fait jour et de comprendre ce qu'il cherche à rétablir : une identité chrétienne, une consistance sociologique du catholicisme, une communion à la même foi, une unité enracinée dans la tradition, une influence évangélique sur la société, un christianisme incarné et visible. Mais alors, il est d'autant plus nécessaire de contester fermement des moyens qui sont souvent en contradiction avec les fins poursuivies. Une fermeté qui n'exclut pas la sagesse : il faut savoir se montrer souple et tenace, éviter le combat frontal, voué à l'échec, avec l'institution et témoigner inlassablement de ce qui nous est commun avec ceux qui la dirigent : l'attachement à l'Eglise. Absolument vitale est la nécessité de tisser des liens étroits avec la fraction « conciliaire » qui est encore (pour combien de temps ?) dominante dans l'épiscopat, le clergé paroissial et le laïcat d'Action catholique et de refuser toute marginalisation, toute querelle stérile entre groupuscules. Et puis, disons-nous avec humour que l'Eglise, même aux pires moments, n'a jamais réussi à étouffer totalement l'Evangile, et qu'il n'est pas de témoignage évangélique sans elle.

philippe warnier

le protestantisme français

entre le déclin et le renouveau

Depuis le XIXe siècle, le groupe protestant a majoritairement adopté deux stratégies : une stratégie laïcisante correspondant à la nécessité dans laquelle il se trouvait de favoriser un climat social de libre concurrence religieuse aux dépens de l'ancien monopole catholique ; une stratégie œcuménique répondant à l'athéisme social diffus de la société laïcisée. Aujourd'hui l'officialisation de l'œcuménisme amène un risque d'absorption du groupe protestant minoritaire dans le catholicisme majoritaire. Cependant un certain renouveau s'effectue dans le courant évangélique dont les diverses tendances (orthodoxe, piétiste et charismatique) ne coexistent pas sans tensions. Ce courant est une « protestation implicite » contre des aspects de la société post-industrielle. Le courant chrétien-social, moins organisé, rassemble ceux qui veulent un engagement de type politico-social. Certains de ses membres ont conquis des positions de pouvoir dans les Eglises protestantes. On assiste à un certain essoufflement de la perspective développée dans les années 1960. Çà et là, de nouvelles manifestations du christianisme social surgissent. Elles sont cependant fragiles. On montre, en conclusion, que le protestantisme français peut prendre un nouveau départ, mais que celui-ci n'est pas assuré.

Après avoir traversé des affrontements souvent vécus de façon dramatique, le protestantisme français donne l'impression aujourd'hui de se trouver à la croisée des chemins. Il peut continuer son déclin ou, au contraire, retrouver de la vigueur. Des déterminations sociales, et notamment socio-religieuses, jouent dans les deux sens. Moment de crise, si du moins on en revient à la signification originelle de ce terme (*krisis :* choix, instant décisif). En effet, une accélération du déclin du protestantisme en France l'amènerait rapidement au-dessous du seuil de visibilité sociale nécessaire à sa survie. Un début de renouveau pourrait, au contraire, entraîner une chaîne de conséquences favorables.

I

deux stratégies depuis le XIXe siècle

Mais pourquoi parler de déclin ? Un bref rappel historique est ici nécessaire pour comprendre la situation présente. Chacun sait que le protestantisme français a subi des persécutions aux XVIIe et XVIIIe siècles. Après la tourmente révolutionnaire, il s'est progressivement reconstitué sur des bases qui, avec certaines modifications, sont encore, schématiquement, les siennes aujourd'hui [1].

la stratégie de laïcisation

Au XIXe siècle, cette stratégie de reconstruction du protestantisme apparaît claire à l'historien et au sociologue. La société de chrétienté a signifié, pour le protestantisme, brimades et souffrances. Pour pouvoir librement s'épanouir, celui-ci a besoin d'un seuil minimum de laïcisation de la société française. La société civile doit être relativement indifférente en matière de religion pour permettre qu'au monopole exercé par l'Eglise catholique soit substituée une libre concurrence entre les différentes organisations religieuses.

Le protestantisme est donc à ce moment-là une des forces laïcisatrices de la société française. Il peut d'autant plus l'être qu'il se veut lui-même, toutes tendances théologiques confondues, une « religion laïque » : ayant aboli, depuis la Réforme, le culte des saints, le miracle de la messe, cinq sacrements sur sept (et changé la signification des deux sacrements conservés, le Baptême et la Cène), il valorise le témoignage dans la vie profane aux dépens du surnaturel et des médiations sacrales entre le Dieu transcendant et l'être humain [2].

Numériquement faible, peu intégré encore à la société française, le protestantisme agit rarement seul. Au niveau de son action sociale, il est une des composantes d'un courant qui comprend aussi des catholiques gallicans et jansénisants, des spiritualistes de diverses nuances. Dans les entreprises novatrices comme la lutte pour l'abolition de l'esclavage aux colonies,

1. Parmi ces modifications, l'abolition du système concordataire, sauf pour les départements d'Alsace-Lorraine, annexés en 1870 par l'Allemagne, et qui l'étaient encore au moment où fut votée la loi de séparation des Eglises et de l'Etat (1905).

2. Témoignage dans la vie profane qui ne fut pas, à cette époque, l'engagement politique proprement dit, mais, par exemple, la valorisation de l'hygiène et de l'instruction.

l'introduction de nouvelles méthodes pédagogiques ou les débuts d'une législation sociale, on ne trouve pas, certes, que des protestants, mais on en trouve une proportion très significative, ainsi que des œuvres et des sociétés protestantes.

Dans le dernier quart du XIXe siècle, ils recueillent les fruits de leurs alliances. Ils occupent une place disproportionnée à leur nombre dans l'administration, les fonctions électives, l'encadrement scolaire. Leur influence est forte notamment dans ce dernier domaine. Plusieurs conseillers de Jules Ferry sont protestants et maintiennent, au sein de l'enseignement laïc, une religiosité diffuse. D'autre part, la pleine liberté de culte existe enfin, près de quatre-vingts ans après avoir été juridiquement reconnue : les dernières atteintes sérieuses à la liberté religieuse datent du Second Empire et de l'Ordre moral.

Mais, à côté de ces aspects favorables, le protestantisme doit affronter une double menace. Menace religieuse : la libre pensée n'est pas seulement un courant laïcisateur, c'est un mouvement ouvertement anti-religieux, du « catholicisme à l'envers », disent les protestants qui se demandent parfois si le temps des persécutions ne va pas revenir. Menace sociale : l'organisation du mouvement ouvrier, qui se structure à partir d'une idéologie socialiste, et le développement de luttes de classes ouvertes font diminuer les aspects libéraux et progressistes de la bourgeoisie protestante. Tandis qu'elle se montrait jusqu'alors comme l'une des forces qui conduisait le changement social, elle va adopter, dans certains domaines, des attitudes défensives qui pèseront sur divers groupements réformés.

la stratégie œcuménique

Au moment même où elle a réussi, et peut-être parce qu'elle a réussi, la stratégie laïcisatrice commence à être remise en question. La guerre de 1914-1918 contribue aussi à redistribuer les cartes. Peu à peu, une autre stratégie se met en place face à une société laïcisée, « désenchantée », qui, certes, admet la liberté religieuse, mais repose en fait sur un athéisme social diffus, considère la religion simplement comme une « affaire privée » et diminue l'importance sociale de toutes les organisations religieuses.

Cette nouvelle stratégie — la stratégie œcuménique — est d'abord tournée vers les différents courants du protestantisme mondial et vers certaines Eglises orthodoxes. A Stockholm (1925) et à Lausanne (1927) ont lieu les Assemblées constitutives des deux mouvements, « Christianisme pratique » et « Foi et Constitution » qui, en fusionnant, donnent le Conseil

Œcuménique des Eglises (C. Œ. E.). Des protestants français (E. Gounelle, W. Monod, puis M. Boegner) ont joué un rôle essentiel dans ces débuts.

Mais la stratégie œcuménique vise aussi des catholiques. Pas encore l'Eglise officielle, mais des cercles d'intellectuels, de théologiens d'avant-garde. Les deux premiers groupes œcuméniques durables en France naissent, ce n'est pas un hasard, en milieu enseignant[3]. Entre les années 1930 et 1960, « l'exemple protestant » et notamment la théologie de Karl Barth constituent un des éléments de l'évolution de la couche moyenne intellectuelle des catholiques français. Il les aide à découvrir qu'il est possible d'être chrétien et partisan du socialisme, favorable à la contraception, défenseur d'une libre réflexion religieuse. Cette stratégie œcuménique ne contredit pas alors, d'ailleurs, le maintien de bonnes relations avec des forces laïques. L'exemple du mouvement du « planning familial » à ses débuts le montre, où l'on retrouve des protestants, des catholiques en désaccord avec la position de leur Eglise et des militants de la laïcité. Ne s'agit-il pas, à un certain niveau, de laïciser la législation française en matière de sexualité ?

Les années 1960 et le concile Vatican II marquent la réussite de cette stratégie œcuménique. Mais là encore, pour l'historien et le sociologue, cette réussite est lourde de menaces pour le protestantisme. A partir du moment où l'œcuménisme devient officiel, la disproportion numérique entre catholiques et protestants pèse de tout son poids. Le rapprochement opéré diminue l'originalité visible des seconds. Pour exister socialement, une minorité doit avoir une identité fortement typée, se distinguer facilement et nettement de la majorité qui l'entoure. Or le protestantisme a tendance à se catholiciser, comme le catholicisme, de son côté, intègre certains aspects traditionnels des Eglises de la Réforme. Et dans ce processus d'affaiblissement des différences, la taille respective des deux organismes fait que la balance ne saurait être égale.

Par ailleurs, les groupements laïques, malgré de vieilles méfiances, se sont montrés attentifs à l'évolution de la gauche catholique. Celle-ci fait preuve de novation et de mobilité. Elle prend confiance en elle-même, car elle ne craint plus une répression ecclésiastique directe. Elle devient donc un interlocuteur privilégié pour les forces laïques qui n'ont plus tellement besoin alors d'un vis-à-vis protestant.

Tout cela explique pourquoi, dans les années 1960 et 1970, le protestantisme, ayant en partie perdu l'espace social qu'il occupait dans le pays,

3. Le « Groupe chrétien d'Ulm » et « L'Amitié ».

ressent un profond malaise. La stratégie œcuménique continue et même se renforce, mais elle n'a plus les mêmes effets. Certains vont même jusqu'à idéologiser leur impuissance à concevoir un avenir possible pour le protestantisme français en déclarant que la « parenthèse » ouverte avec la Réforme va peut-être être amenée à se refermer bientôt.

Ce malaise est accentué par des affrontements internes nés de la guerre d'Algérie et parfois radicalisés, de manière complexe ou sommaire, par Mai 68. Au début des années 1980, bien des aspects de ce malaise sont encore présents. Les gens en place appartiennent en majorité à la génération qui a été à l'avant-garde de la stratégie œcuménique. Bien qu'ils perçoivent aujourd'hui plus ou moins ses limites, ils manquent souvent de l'élan et de la capacité nécessaires pour arriver à réorienter le protestantisme français vers d'autres perspectives. A tort ou à raison, ils donnent l'impression de gérer leur organisation de façon assez routinière, sans véritable projet à long terme. Certains avouent, en privé, que le déclin du protestantisme leur semble irréversible. Cependant d'autres indices montrent que des changements relativement importants sont en train de se produire et qu'existent des possibilités, au moins virtuelles, d'un nouveau départ.

II

courants et problèmes actuels

On assiste tout d'abord depuis quelques années à un renouveau, là où on l'attendait le moins. Le courant « évangélique » (parfois appelé, de façon plus restrictive, fondamentaliste), qui semblait en perte de vitesse, a retrouvé de la force et manifeste aujourd'hui sa présence de plusieurs manières.

le renouveau évangélique

Pour certains, le courant évangélique est à peu près l'équivalent protestant de l'intégrisme catholique. En fait, les différences sont notables. Par exemple, l'intégrisme s'enracine en partie dans la nostalgie d'une époque où le catholicisme donnait des normes à la société française. Le point de départ historique de l'évangélisme est fort différent. C'est, en gros, le Réveil du XIXe siècle, souvent socialement novateur et favorable à la séparation des Eglises et de l'Etat.

L'évangélisme insiste sur l'aspect personnel du salut et l'importance fondamentale de la Bible (doctrine de « l'inerrance biblique »). Il tente de faire œuvre d'évangélisation. Il a volontiers des préoccupations sociales, mais insiste sur l'extériorité du christianisme par rapport aux idéologies politico-sociales. Ses adversaires, mettant en avant ses liens avec l'évangélisme anglo-saxon, notamment américain, et la manière dont il privilégie la lutte contre les persécutions des chrétiens à l'Est, estiment qu'il est implicitement orienté à droite. Cela n'est sans doute pas complètement faux, mais n'empêche pas les évangéliques — en tant qu'individus — de se répartir dans toutes les familles politiques [4].

trois tendances principales

Une tendance met l'accent sur la nécessité de l'orthodoxie doctrinale. Les grandes croyances chrétiennes traditionnelles sont des normes pour l'Eglise enseignante, même si les convictions de tous les enseignés ne sont pas aussi claires. Une partie des membres des Eglises réformées se rattachent à cette tendance qui privilégie la figure de Calvin et considère la Confession de foi de La Rochelle comme le fidèle résumé des vérités bibliques. La création, en 1974, de la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence a amené un conflit avec les autorités ecclésiastiques de l'Eglise Réformée de France ; conflit qui semble actuellement se résorber. En un temps de déstructuration théologique, cette tendance a attiré l'attention sur un aspect essentiel. Mais sa manière de prendre les problèmes comporte les risques inhérents à toute prétention d'orthodoxie. Bien qu'il se situe en dehors des groupements évangéliques au sens strict de ce terme, le « confessionalisme luthérien » peut cependant être rapproché de cette tendance. Pour lui aussi, la foi chrétienne doit être annoncée explicitement et dans son intégralité, mais il met l'accent sur la présentation qu'en fait la Confession d'Augsbourg dont on vient de fêter le 450e anniversaire.

Une seconde tendance se situe dans la tradition du piétisme. L'importance de la « droite doctrine » s'articule ici avec l'accent mis sur la conversion, la profession personnelle de la foi. Chaque croyant, né de nouveau, doit être capable de rendre compte de sa propre conviction. Cette tendance a surtout des adeptes dans les Eglises libres et dans les Eglises baptistes. Elle forme ses pasteurs grâce à la Faculté libre de théologie de Vaux-sur-Seine. Son apport est notamment constitué par sa vision missionnaire du

4. C'est ce que montre un récent sondage de l'I. F. O. P. sur le protestantisme.

monde contemporain, mais ses membres sont divisés sur l'attitude à adopter face à la culture : confrontation ou refus ?

La troisième tendance est constituée par les Eglises pentecôtistes et s'est élargie maintenant aux adeptes du mouvement charismatique. Depuis sa naissance et son développement en France, à partir des années 1930, le mouvement de Pentecôte place au premier rang de ses croyances la réactualisation des charismes de l'Eglise primitive : baptême du Saint-Esprit, don de parler en langue (glossolalie), guérison par imposition des mains. Le mouvement charismatique est trop connu pour que nous insistions [5]. L'action des Eglises pentecôtistes, moins voyante, n'est cependant pas négligeable. Ainsi la Mission évangélique tzigane, née dans les années 1950, a connu un développement rapide. Réaction contre une tendance à l'intellectualisme qui existe souvent chez les réformés, pentecôtisme et mouvement charismatique risquent d'aboutir cependant à un sentimentalisme un peu court.

une vitalité qui pose question

Le courant évangélique est donc divers et les tensions internes ne manquent pas en son sein. Certains de ses membres se demandent même s'il ne va pas se produire une rupture entre les deux premières tendances, qui tiennent à une structuration théologique de la foi, et la troisième, qui se montre plus émotionnelle. On n'en est pas encore là. La récente « fête de l'Evangile », organisée à Nîmes en juin 1980 par la revue *Ichtus* [6], a rassemblé toutes les tendances de ce courant. Elle a montré la volonté de l'évangélisme francophone de trouver son style propre, pas forcément identique à celui des anglo-saxons.

La vitalité dont fait preuve l'évangélisme aujourd'hui pose une question à l'historien : face au protestantisme historique — celui de la Réforme et de la résistance aux persécutions — en déclin, l'évangélisme ne serait-il pas un autre protestantisme, assez différent et en général plus récent, en train de prendre la relève ? Des Cévenols aux Tziganes en passant par les néo-protestants du XIXe siècle : pourquoi pas ?

Cette vitalité pose aussi une question au sociologue. De son point de vue, quelles sont les causes d'un tel renouveau ? Ce phénomène socio-religieux,

5. Cf. notamment le n° 125 de **Lumière et Vie** qui lui est consacré (novembre-décembre 1975) et l'étude de R. MEHL : « Approche sociologique des mouvements charismatiques », **Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français**, 1974, pp. 555-573.

6. **Ichtus**, revue évangélique, 18, rue Fernand-David, 74150 Saint-Julien-en-Genevois.

quels que soient par ailleurs les sentiments qu'il inspire, peut être sociologiquement analysé comme une « protestation implicite » contre une société froide, technicienne, programmée [7]. L'isolement de beaucoup d'individus dans un système anonyme et bureaucratique, leur sentiment d'impuissance devant la multiplicité et la complexité des décisions à prendre, la perte de confiance dans la science comme source de progrès et de bonheur expliquent en partie l'essor récent de l'évangélisme. Celui-ci propose en effet le salut futur assuré par les vrais croyants et, dès maintenant, la certitude, voire l'expérience de l'amour de Dieu.

les difficultés du christianisme social

Si le protestantisme évangélique est actuellement dans une phase ascendante, le christianisme social paraît moins assuré, doutant un peu de lui-même et de sa saveur propre.

Le protestantisme de sensibilité chrétienne sociale s'entend d'un ensemble de gens et de groupes divers qui insistent tous plus ou moins sur la nécessité d'engagements politico-sociaux pour vivre, de façon « authentique », la foi chrétienne. Dans cette perspective, l'incarnation de Jésus-Christ doit amener le chrétien à être pleinement partie prenante de la recherche d'une plus grande « justice ». Les notions religieuses, les concepts théologiques ont donc tendance à être plus ou moins imprégnés de significations d'ordre social et politique.

Historiquement, c'est le mouvement chrétien-social, né à la fin du XIX[e] siècle, lors du développement du socialisme, qui a été porteur de ce renouvellement de la réflexion et de l'action chrétiennes. Son audience s'est élargie, de façon diffuse, grâce à la théologie de Karl Barth et de certains barthiens qui, d'abord méfiants à son égard, ont adopté de plus en plus des préoccupations chrétiennes sociales.

De telles préocccupations sont bien sûr tout à fait présentes dans des organisations comme la Mission populaire évangélique, qui travaille notamment en milieu ouvrier, ou la CIMADE, connue pour son action auprès des victimes des conflits internationaux ou de régimes politiques policiers. Mais elles sont aussi partagées par une partie importante des dirigeants ecclésiastiques, notamment par ceux de la Fédération protestante

7. Nous élargissons ici à l'ensemble du courant évangélique un concept proposé par J. Séguy pour le mouvement charismatique. Cf. « La protestation implicite, groupes et communautés charismatiques », **Archives de Sciences sociales des religions** 48/2, octobre-décembre 1979, pp. 187-212.

de France, et elles sont mises en œuvre dans de nombreux groupes paroissiaux ou extra-paroissiaux. Ainsi un certain nombre de communautés locales de l'Eglise Réformée de France se sont-elles mobilisées récemment pour lutter contre des aspects de la législation concernant les travailleurs immigrés.

Des chrétiens plus engagés dans les combats des hommes et des femmes de ce temps, tel a été l'objectif du christianisme social, et il a été en partie atteint. Je n'insiste pas sur ce point : les lecteurs de *Lumière et Vie* connaissent déjà, en général, les changements importants qui en ont découlé. Mais je voudrais souligner que ces résultats se heurtent à des problèmes. D'abord il a existé, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, un climat de « constante surenchère ». Au bout du compte, on demandait aux Eglises un type et un niveau d'engagement qui étaient ceux des partis politiques, tout en refusant, bien sûr, qu'elles se transforment en partis. C'était se condamner d'avance à être insatisfaits. Cela a conduit certains à abandonner tous leurs liens avec le christianisme protestant. Quelques-uns ont reconverti dans des engagements strictement politiques leurs besoins religieux de ferveur, d'espérance et d'absolu. D'autres sont allés « de l'Eglise au monde », mais sans avoir à l'égard de ce dernier les exigences qu'ils avaient envers les institutions ecclésiastiques. Quand un pasteur, par exemple, quitte le pastorat pour pouvoir être « avec les pauvres » et se retrouve ensuite agent de marketing, un sociologue ne peut que s'interroger. Le non-dit d'une démarche de ce type ne serait-il pas le malaise engendré par la perte de rôle social du statut de clerc chrétien dans une société laïcisée où prospèrent de nouveaux clercs ?

Ensuite, l'adhésion aux préoccupations chrétiennes sociales est surtout le fait de membres des couches moyennes intellectuelles. Grâce à cela, parallèlement à un discours critiquant vivement les institutions ecclésiastiques, des positions de pouvoir ont été conquises. Nous l'avons déjà signalé, nombre d'organismes protestants ont de fait une orientation chrétienne sociale. C'est bien sûr tout à fait leur droit, à condition pourtant d'avoir conscience qu'au nom d'une vision de l'Eglise engagée et critique à l'égard des pouvoirs établis, ils exercent un pouvoir sur ceux qui ne sont pas d'accord avec la forme et le contenu de l'engagement qu'ils prônent [8].

8. La situation inverse existe également, bien sûr. Il nous semble cependant que l'orientation chrétienne sociale, au sens large, domine dans la Fédération protestante de France (F. P. F.) et dans l'Eglise numériquement la plus importante, l'Eglise réformée de France (E. R. F.).

Enfin cette perspective qui privilégie, dans l'Evangile, le message de délivrance de ceux qui sont politiquement opprimés et qui a relativement tendance à mettre entre parenthèses d'autres aspects du texte, est dépendante de situations conjoncturelles. Lecture de la Bible crédible et opératrice lors des guerres coloniales, des luttes du Tiers-monde, de la montée de la contestation gauchisante et même de l'union de la gauche, elle se heurte depuis quelques années à une série de déceptions : au niveau international (évolution de la Chine, « protectorat » viet-namien sur le Laos et le Cambodge, etc.) [9], et en France, reflux des espoirs de la transformation de la société par la prise de pouvoir d'une gauche unie. L'Evangile a été réinterprété de façon inductive à partir de pratiques sociales, mais cette interprétation tend plus ou moins à se figer en une doctrine déductive qui aujourd'hui rend difficile aux adeptes de ce courant une nouvelle lecture de l'Evangile, en correspondance avec de nouvelles situations et de nouvelles pratiques [10].

Tout cela explique que, si des organisations qui mènent une action précise de type chrétien social continuent leur travail, le mouvement lui-même, qui était un lieu essentiel de réflexions et de débats permettant de structurer la problématique et de l'actualiser, traverse un moment difficile. Une de ses publications, *Cité Nouvelle,* après avoir été éditée pendant quelques années par le groupe des « chrétiens marxistes », a cessé de paraître. Et sa revue, *Parole et Société,* n'a plus qu'un nombre réduit de lecteurs [11].

le renouveau possible

Il semble cependant que de nouvelles manifestations du christianisme social surgissent ou se développent. Tout en maintenant un certain nombre d'acquis de la période précédente, elles insistent sur le fait que la référence protestante peut avoir un rôle spécifique à jouer. Donnons quelques exemples. Certains groupes ou organismes mettent l'accent sur l'importance de l'acte de la lecture et de la maîtrise de grilles de lectures pour

9. Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y ait plus de luttes de libération dans le Tiers-monde. Mais la référence constamment invoquée, l'Amérique du Sud, pour importante qu'elle soit, ne suffit plus à assurer la fiabilité de ce courant théologique auprès d'un nombre consistant de gens.

10. On peut écrire, avec J.-P. Willaime, que l'on est passé de la « production » à la « reproduction » du sens. Cf. : « De la production à la reproduction du sens », **Bulletin du Centre protestant d'études et de documentation,** septembre-octobre 1976, pp. I-VIII.

11. **Parole et Société,** revue bimestrielle du christianisme social, 83 Boulevard Arago, 74014 Paris.

pouvoir entretenir un rapport actif avec un texte. Actualisation du rapport protestant privilégié à la Bible, cette perspective s'exprime aussi bien dans les Equipes de recherche biblique qu'au Centre protestant d'études et de documentation.

Par ailleurs, nous assistons à une redécouverte de l'aspect multiforme de la notion biblique de pauvre, qui ne saurait se limiter aux prolétaires et aux gens politiquement opprimés, si essentielles que soient ces pauvretés-là. Le travail auprès des « nouveaux pauvres », des nouveaux exclus s'effectue en plusieurs lieux. Mentionnons les Associations familiales protestantes (A. F. P.) et leur mot d'ordre, « il faut casser l'Eglise scolaire de France » [12] et le « Manoir Emilie » qui veut « résister » — reprise du mot écrit par Marie Durand sur le mur de la tour de Constance lors des persécutions — au monopole d'une prise en charge médico-administrative, gérée par l'informatique, d'enfants et d'adultes auxquels toute possibilité de parole autonome est ôtée.

Autre initiative, toute récente : la fondation d'*Itinéris — Cahiers - socialistes chrétiens* dont le projet consiste explicitement en « *une reprise des grandes lignes du christianisme social dans le contexte d'aujourd'hui. Avec le désir de former un réseau qui puisse être un lieu de débats, susciter des solidarités, redonner une expression collective et diversifiée à ceux qui se réclament du socialisme et qui ont un lien avec le christianisme* » [13]. L'équipe qui lance cette nouvelle publication et l'association qui l'édite sont composées d'hommes et de femmes qui ont en majorité moins de trente ans. Leur réussite ou leur échec sera un test de la capacité du protestantisme français, dominé par une génération qui a atteint ou dépassé la soixantaine, à accepter les paroles d'une nouvelle génération. Génération qui n'a pas vécu les combats des années 1960 et qui, tout en se montrant exigeante et critique à l'égard des institutions ecclésiastiques, n'a pas vis-à-vis d'elles la réaction passionnelle de certains de leurs aînés.

12. « *Le problème quotidien, l'angoisse quotidienne, la vraie souffrance, c'est l'ECHEC. Echec à l'orientation scolaire en troisième, exclusion de l'enfant, impossibilité d'accéder à la vie professionnelle faute d'information et de relations. La souffrance et l'échec, ce sont aussi de ne plus se parler dans la famille. Les riches, aujourd'hui, sont les gens heureux dans leur groupe... les hommes et les femmes qui sont capables de ne pas suivre la mode, qui peuvent se définir eux-mêmes... Cette richesse n'est pas forcément liée à des moyens financiers* » : interview de P.P. Kaltenbach, président des Associations familiales protestantes, publiée dans : J. P. RICHARDOT, **Le peuple protestant français aujourd'hui,** Paris, Ed. Robert Laffont, 1980.
13. **Itinéris. Cahiers socialistes-chrétiens,** 32, rue Olivier-Noyer, 75014 Paris.

Leur entreprise peut être aidée par des recherches qui remettent en lumière le rôle social qu'a joué ou que peut jouer le protestantisme. Recherches empiriques [14], historiques [15], sociologiques [16].

Des signes d'un renouveau possible existent donc dans le courant de sensibilité chrétienne sociale. Mais ils sont encore fragiles et l'avenir reste, pour le moment, en suspens. Or cet avenir nous semble capital pour l'ensemble du protestantisme. Car privé du vis-à-vis avec un courant chrétien social actif et vivant, capable de le questionner, l'évangélisme luimême risque de s'enfermer dans des certitudes figées et un ghetto sectaire.

Dans une société où les croyances dans le progrès indéfini sont en perte de crédibilité, où l'œcuménisme marque le pas, où la rationalité technique et bureaucratique est de plus en plus ressentie comme étouffante, le protestantisme se trouve porteur d'une vocation et d'un message essentiels. Il a été historiquement partie prenante de la construction du monde moderne et peut le remettre en cause sans être suspect d'obscurantisme. Il peut faire de sa faiblesse — son petit nombre — une force en adoptant une stratégie de dialogue « tous azimuts » : judaïsme, catholicisme, islamisme, courants laïques, modernité culturelle — sans s'inféoder au seul catholicisme. Il peut user de la liberté qui a été traditionnellement la sienne pour être un creuset de réflexions et d'actions diverses. Mais rien ne s'effectue de façon mécanique. Et il n'est pas sûr que les protestants d'aujourd'hui, après vingt ans de démobilisation idéologique, soient capables de prendre un nouveau départ.

jean baubérot

14. Cf. la thèse d'un modèle politique et social fédératif, laissant beaucoup d'initiatives à la base, dont J. P. Richardot, **op. cit.**, estime après enquête que le protestantisme français est porteur. Modèle d'autant plus important aujourd'hui que la tradition centraliste française risque, avec le développement de l'informatique, de devenir de plus en plus étouffante.

15. Cf. la tentative, intéressante malgré plusieurs erreurs de détail, de définir un être humain protestant : J. GARISSON-ESTEBE, **L'homme protestant**, Paris, Ed. Hachette, 1980.

16. Cf. notamment le remarquable article de J. P. WILLAIME, « L'Eglise, une institution socialement pertinente », **Foi et Vie**, janvier 1980, pp. 34-57.

pratiques et ecclésiologies en amérique latine

L'Eglise latino-américaine apparaît de plus en plus comme une Eglise d'avenir. Si toute construction de la communauté chrétienne consiste en l'articulation correcte de ces trois termes, Eglise, monde, Royaume, on repérera en Amérique latine quatre types de pratiques et d'ecclésiologies qui, dans le présent, concrétisent hier qui s'en va, demain qui naît.

Il y a encore l'Eglise-citadelle qui se suffit à elle-même et double le monde en le miniaturisant : modèle hérité de l'Ancien Régime. Quant à l'Eglise patronnée par l'Etat, grâce à un accord entre hiérarchies, elle date aussi d'hier, même si elle se met au goût du jour par son alliance avec la bourgeoisie capitaliste : celle-ci, une fois consacrée dans son bon droit de possédante, joue la dame-patronnesse qui se penche sur la misère des pauvres. C'est un modèle d'Eglise conservatrice, hiérarchique, fondée sur la sacralisation de l'Ordre (en tous les sens du terme) ; elle revendique pour elle les titres de « Mère » et de « Maîtresse ». Le plus répandu est le type profilé par Vatican II : soucieuse de progrès social, elle voit dans les valeurs séculières des supports potentiels de la grâce et du salut dont elle est elle-même le « sacrement ». Dans un monde qu'il faut faire passer harmonieusement de sa modernité au Royaume, elle se sécularise modérément et pratique un prophétisme « réformiste ». Enfin, quatrième modèle, l'Eglise refondue au creuset de peuples vivant sous le joug des dictatures de « sécurité nationale » ne peut être que celle du Christ Libérateur — du péché, ultimement, au-delà de nos prises humaines ; mais cette libération inclut les luttes contre toute oppression, économique, politique, culturelle, en s'y anticipant déjà. Naissant de la foi des pauvres, s'organisant avec eux et pour eux, c'est le visage nouveau de l'Eglise des communautés de base, qui rassemble le peuple de Dieu par la communion, la prophétie et le service. Un enfant qui naît : espoir et appel pour tous.

De plus en plus l'Eglise d'Amérique latine attire l'attention des analystes religieux, d'abord en raison de son importance numérique, ensuite à cause des expériences ecclésiologiques en cours, des nouvelles positions de l'épiscopat face aux problèmes sociaux et de l'émergence d'une Eglise qui naît des bases populaires. Quelles tendances se profilent donc actuellement dans les communautés ecclésiales et quelle perspective chacune

d'elles projette-t-elle pour l'avenir ? La véritable ecclésiologie ne se trouve pas dans les manuels ou dans les écrits des théologiens ; elle se réalise et prend vigueur dans des pratiques ecclésiales, tandis qu'elle s'enterre dans les institutions ecclésiastiques. C'est pourquoi, si nous voulons identifier les principales tendances ecclésiologiques sur notre continent latino-américain, nous devons analyser les différentes pratiques avec leurs agents et à partir de là les discours et les élaborations théoriques. C'est ce que nous allons essayer de faire, de façon succincte. *

l'articulation des termes : royaume-monde-église

Pour que notre analyse, au-delà du sens phénoménologique, prenne un sens théologique, il importe d'articuler de manière correcte les divers pôles qui entrent dans la compréhension de l'Eglise. Elle ne peut pas être comprise comme existant pour elle-même, puisqu'elle est au service de réalités qui la dépassent : le Royaume et le monde. Ce sont les deux piliers qui soutiennent tout l'édifice ecclésial. Il y a d'abord la réalité du *Royaume* qui englobe le monde et l'Eglise. Cette catégorie employée par Jésus pour exprimer ce que son intention avait de plus personnel constitue l'utopie réalisée du monde (eschatologie) ; c'est l'accomplissement réussi de toute la création en Dieu, définitivement libérée de toute imperfection et pénétrée par le Divin qui la réalise de manière absolue. Le Royaume accomplit le salut à son stade ultime. Le *monde* est le lieu de la réalisation historique du Royaume. Dans la situation présente, il est en « décadence » et marqué par le péché ; c'est pour cette raison que le Royaume de Dieu se construit contre les forces de l'anti-Royaume. Un processus onéreux de libération s'impose toujours comme nécessaire pour que le monde reçoive le Royaume et débouche sur son accomplissement. L'*Eglise* est cette partie du monde qui, dans la force de l'Esprit, accueille le Royaume de manière explicite dans la personne de Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné dans notre condition d'oppression : elle garde la mémoire permanente et la conscience du Royaume, célèbre sa présence dans le monde et en elle-même et possède la grammaire de son annonce, le service du monde. L'Eglise n'est pas le Royaume, mais elle en est le signe (l'ex-

* Ce travail représente un peu l'expérience ecclésiale de l'auteur sur une période de plus de dix ans. Cette expérience a été acquise en circulant à travers l'Amérique latine au service de différentes communautés et en essayant de réfléchir théologiquement sur la réalité qui est en train de se construire dans l'Eglise et hors d'elle sur notre continent. Pour aider le lecteur à approfondir ce thème, nous donnerons quelques références bibliographiques en fin d'article.

plicitation concrète) et l'instrument (médiation) de sa diffusion dans le monde.

Il convient d'articuler dans un ordre correct ces trois termes : tout d'abord le Royaume est la première et la dernière réalité qui englobe toutes les autres ; ensuite, le monde ouvre l'espace où le Royaume entre dans l'histoire et où se réalise l'Eglise elle-même ; enfin, l'Eglise réalise de manière anticipée et sacramentelle le Royaume dans le monde et constitue la médiation pour que le Royaume se concrétise avec plus de densité dans le monde.

A vouloir trop rapprocher l'Eglise du Royaume et même à vouloir l'identifier avec lui, c'est une image ecclésiale abstraite, idéaliste, spiritualisante et indifférente à la trame de l'histoire qui émerge. Par ailleurs, une identification de l'Eglise avec le monde projette d'elle une image sécularisée, mondaine, disputant le pouvoir aux pouvoirs séculiers. Enfin, une Eglise centrée sur elle-même et non articulée avec le Royaume et avec le monde la fait apparaître sous les traits de l'auto-suffisance, du triomphalisme, comme une société parfaite qui double les fonctions normalement dévolues à l'Etat ou à la société civile, et ne reconnaît pas l'autonomie relative du séculier et la validité du discours rationnel.

Toutes ces désarticulations théologiques constituent des pathologies qui exigent une thérapie ; la santé de l'ecclésiologie réside dans un rapport correct entre Royaume-monde-Eglise, comme nous l'avons dit, de telle sorte que la réalité de l'Eglise apparaisse toujours dans le registre du signe historique du Royaume et de l'instrument mis au service du salut du monde.

I

les grands modèles hérités du passé

Une fois apportés ces éclaircissements de type méthodologique, nous voudrions approfondir quatre pratiques ecclésiales que l'on rencontre aujourd'hui en Amérique latine, ainsi que leurs correspondances ecclésiologiques (latentes ou explicites). Nous nous interrogerons sur leur signification en les confrontant aux défis que lance notre continent et nous nous demanderons quel avenir on peut attendre de semblables pratiques ecclésiales.

une totalité tournée vers le dedans

Il existe encore en Amérique latine, encore que ce soit de manière de moins en moins profonde, une pratique ecclésiale tournée presque exclusivement vers le dedans. L'Eglise se considère comme porteuse exclusive du salut pour les hommes ; elle actualise la geste rédemptrice de Jésus au moyen des sacrements, de la liturgie, de la méditation de la Bible, d'une organisation paroissiale orientée vers des tâches strictement religieuses et sacrées. Pape, évêques, et structure hiérarchique en général constituent les axes autour desquels se fait la compréhension de l'Eglise ; elle est essentiellement cléricale, en ce sens que sans un clergé ayant reçu le sacrement de l'Ordre, rien de décisif ne peut se produire dans la communauté. On a le culte de la tradition, de l'exactitude des formules orthodoxes officielles et de la fixation canonico-juridique de la liturgie pour les fidèles. Le monde ne possède pas de consistance théologique ; il doit être converti, car c'est seulement par la médiation de l'Eglise qu'il accède à l'*ordre de la grâce*. Comme son champ d'action ne recouvre que l'espace du sacré, elle se montre insensible aux problèmes humains qui se situent hors de ses limites, dans le monde et la société. La politique constitue la dimension du « malpropre » qui doit être évité le plus possible. Plus qu'une neutralité, elle favorise une indifférence face aux réalités « mondaines ».

Derrière toutes ces pratiques fonctionne une ecclésiologie de l'Eglise-société autonome et suffisante, parallèle à l'autre société autonome et suffisante qu'est l'Etat. Cette conception apporte un argument théologique pour affirmer le pouvoir de l'Eglise, même s'il s'agit seulement de la gestion du religieux. Le pouvoir religieux ne s'entend pas alors comme une manière de lire l'ensemble de la réalité, un « esprit » avec lequel on aborde toutes choses, mais comme un secteur délimité de la réalité, dont la compétence revient à la Hiérarchie.

l'église comme cité de dieu

Dans cette optique, il n'existe pas d'articulation avec la réalité du Royaume et celle du monde. Pratiquement, l'Eglise s'identifie au Royaume, puisque c'est seulement en elle que le Royaume devient effectivement historique. Du monde, par contre, elle est éloignée, dans la mesure où elle se sent en dehors de lui, tout en existant en fonction de lui. Cela n'implique pas qu'elle se retire du monde ; au contraire, étant donné que le salut et le surnaturel passent par elle seule, on crée des œuvres qui se présentent sous le label explicite de « catholique » : syndicats chrétiens, écoles catholiques, presse religieuse, universités catholiques, etc. Par de telles

initiatives, on présume que la présence de Dieu dans le monde sera garantie. Comme on le voit, l'Eglise se construit à côté du monde, en organisant des services en double.

Ce type d'Eglise agrée particulièrement aux détenteurs du pouvoir qui veulent qu'elle reste hors de la société ; ainsi ce sera un agent de moins qui critiquera et dénoncera leur situation de privilège. Dans la mesure où l'Eglise ne cherche aucune articulation avec la société, elle finit par renforcer le groupe hégémonique et les rapports sociaux qui, dans notre cas, sont profondément injustes. Le religieux n'est jamais purement et simplement religieux, c'est toujours du religieux dans le monde avec ses conflits et ses alliances. D'où l'importance d'une articulation correcte pour que le Royaume puisse être annoncé et réalisé dans le monde avec l'aide explicite de l'Eglise.

Quel peut être l'avenir d'un tel modèle ? Théologiquement, il est largement dépassé par la théologie de Vatican II ; cependant des pratiques traditionnelles ne se laissent pas facilement démonter par la seule apparition d'une nouvelle théologie. Dans la mesure où d'autres pratiques ecclésiales se développent, ce modèle d'une Eglise, cité de Dieu sur la terre, est néanmoins en train de se marginaliser et de devenir ouvertement réactionnaire et non seulement traditionaliste. Son avenir est lié au sort d'évêques dont la disparition permettra à l'Eglise d'entrer dans le cours de l'histoire. Les chances de récupération sont minimes.

l'ancien pacte colonial

Les missions en Amérique latine se sont effectuées à l'intérieur d'un modèle particulier : celui d'une Eglise « patronnée » par l'Etat qui se rend présente au monde moyennant un pacte avec l'Etat qui pourvoit à ses besoins et garantit son fonctionnement. Il s'agit d'un rapport entre deux hiérarchies, civile et religieuse. L'Eglise dans cette acception est simplement synonyme de hiérarchie. Avec la chute de ce régime de « patronage » et la naissance des divers Etats républicains, le modèle s'est réajusté et a connu une nouvelle version. L'Eglise se rapproche des classes dominantes qui contrôlent l'Etat et elle organise ses œuvres dans le sein ou à partir des intérêts des classes dominantes : collèges, universités, partis chrétiens, etc. Evidemment il s'agit d'une conception qui articule le pouvoir sacré avec le pouvoir civil. L'Eglise donne sa propre interprétation de ce pacte : elle veut servir le peuple et les immenses populations de pauvres qui sont démunies de tout moyen de s'instruire et de participer. Pour ce faire, l'Eglise s'allie à ceux qui sont effectivement en mesure de les aider,

c'est-à-dire les classes possédantes. Elle s'occupe de l'éducation de leurs fils pour que, pénétrés d'esprit chrétien, ils libèrent les pauvres. Dans cette stratégie se crée un vaste réseau d'œuvres d'assistance. Alors apparaît une Eglise *pour* les pauvres et pas tellement une Eglise *avec* les pauvres et *des* pauvres.

Au niveau doctrinal, ce modèle se révèle conservateur et soucieux d'orthodoxie. Il soupçonne toutes les innovations. On a affaire à une dogmatique rigide et à une vision juridique des problèmes caractéristiques de ceux qui occupent les postes de commandement dans l'Eglise (la hiérarchie). La référence à l'autorité, spécialement au Pape, est constante ; le discours est de type sacerdotal, sans aucun accent prophétique. L'édifice de la foi est présenté comme monolithique et parfait : il n'y a rien à en ôter, rien à y ajouter. Il faut seulement en tirer des conséquences pour la pratique sociale. Fondamentalement, l'Eglise se manifeste comme *mère et maîtresse :* sur toute question, elle détient un enseignement qu'elle tire de son dépôt constitué par l'Ecriture, la Tradition, les enseignements du Magistère et d'un certain type de lecture de la loi naturelle.

l'église comme mère et maîtresse

Par rapport à l'articulation Royaume-monde-Eglise, on note, en fait, un mode particulier de fonctionnement de la référence au monde. La relation se réalise bien avec les pouvoirs établis, mais non avec les mouvements historiques qui surgissent (réformateurs, innovateurs, révolutionnaires) parce que l'Eglise elle-même se comprend en termes de droit et de pouvoir (pouvoir sacré, communiqué par le sacrement de l'Ordre). Quant au Royaume, on continue à le considérer comme réalisé exclusivement dans l'Eglise ou par sa médiation dans le monde.

Quel est l'avenir de ce modèle ? Il peut durer encore longtemps, car il repose sur un très fort substrat historique ; en outre, la concentration du pouvoir en peu de mains dans le corps hiérarchique, facilite les rapports avec les autres pouvoirs de ce monde. Il n'est jamais très difficile de s'entendre entre « puissants » qui décident et font des arrangements en général par dessus la tête du peuple qui dans le continent latino-américain est à la fois opprimé et religieux. C'est la politique romaine de centralisation qui intéresse ce type d'Eglise fondé sur le pouvoir sacerdotal et magistériel et sur l'autorité de la hiérarchie. Il entre cependant en crise dans la mesure où les Etats se font autoritaires et même totalitaires et où ils en viennent à opprimer le peuple au-delà des limites supportables par l'éthique. C'est alors que la hiérarchie se prévaut du caractère évangélique de

l'Eglise. On invoque l'indépendance et la neutralité ; c'est alors que l'on produit le discours sur le caractère non-politique de l'Eglise et sur sa spécificité religieuse irréductible. Du reste les traits de ce modèle s'accusent nettement avec les régimes politiques autoritaires : jamais on ne fait une critique de fond de leur caractère illégitime, seulement de leurs abus.

Dans les pays latino-américains où prédomine ce visage de l'Eglise, on note sans surprise que les épiscopats respectifs se montrent dépourvus d'esprit prophétique et de la « parhessia » évangélique (fermeté et audace dans l'assurance). La lutte pour les droits de l'homme ne se fait pas au grand jour, mais au moyen de contacts secrets entre les autorités militaires et les autorités ecclésiastiques. Toute autre démarche est tenue pour une ingérence dans la vie politique, censée être de la stricte compétence de l'Etat ou des laïcs. Ce modèle convient au pouvoir dominant, parce qu'il limite le champ d'action de l'Eglise à la sacristie. Il suppose une sociologie fonctionnaliste où chaque catégorie est soigneusement définie et possède ses pratiques propres, sans qu'il y ait interférence d'une catégorie avec l'autre. Ainsi, suivant cette conception, l'Eglise ne doit pas s'immiscer dans la politique. S'il est évident qu'elle n'est pas une institution politique, elle n'en a pas moins des rapports avec la politique, dans la mesure où cette dernière constitue une dimension objective du Royaume et a un caractère éthique. En effet, il incombe à l'Eglise de se prononcer sur la portée éthique et / ou religieuse des pratiques politiques ; cela dérive de sa mission évangélisatrice. Mais ce type d'Eglise est trop compromis avec les pouvoirs séculiers pour assumer normalement une attitude critique face aux oppressions qui affligent la vie du peuple.

les enjeux de la modernisation

Les cinquante dernières années ont été marquées, pour les sociétés latino-américaines, par l'apparition d'une bourgeoisie industrielle dynamique, nationaliste et modernisatrice. La tâche urgente consistait à combler le retard technique où nous nous trouvions, par la modernisation rapide de tout l'appareil productif. L'épouvantail qu'il fallait exorciser était le sous-développement. C'est pourquoi on mobilisait toutes les forces sur tous les fronts. Conjointement à ce processus, vont se créer des formes plus adéquates de participation sociale : démocraties à base populiste et organisations syndicales.

L'Eglise a participé activement à ce programme de développement. Il en est résulté une ouverture inattendue de l'Eglise au monde. Les problèmes principaux n'étaient pas doctrinaux (combat contre la pénétration

protestante ou contre la laïcité de l'Etat) ou liturgico-disciplinaires, mais ils étaient liés à la société : justice, participation, développement intégral pour tous. L'Eglise peut être l'accélérateur et non le frein de ce processus. Il importe de valoriser la science, l'autonomie relative des réalités temporelles, de développer une éthique de progrès et d'engagement pour la transformation sociale. L'Eglise a participé au cours de ce demi-siècle aux grands débats touchant l'éducation, le développement économique, la formation des syndicats et la réforme agraire. Le séculier émerge alors comme valeur théologique.

Vatican II a élaboré une théologie adéquate à de telles pratiques, d'une part en les légitimant, d'autre part en les éclairant de manière critique. Tout d'abord, il est clair que nous devons penser la réalité à partir du mystère du salut et de l'universalité de la proposition du salut. Il importe de comprendre que, fondamentalement, le salut (comme offre) est universel et envahit toute l'histoire. L'Eglise est le moment où ce salut universel acquiert toute sa densité et où il est célébré comme tel. Pour sa part, l'Eglise devient universelle dans la mesure où elle devient signe pour tous les hommes de l'amour salvifique du Père par son Fils dans la puissance de l'Esprit. Parce qu'il en est ainsi, les réalités dites terrestres et séculières sont les supports potentiels de la grâce et du salut. Elles méritent donc d'être recherchées pour elles-mêmes et non seulement pour autant qu'elles sont insérées à l'intérieur du projet de l'Eglise. Cette perspective conférait un caractère théologique à l'engagement des chrétiens luttant pour la construction d'un monde plus juste et plus fraternel.

l'église comme sacrement du salut

Dans le cadre de cette théologie, l'Eglise s'est alliée aux couches modernes de la société, particulièrement à celles qui sont engagées dans la transformation du monde. Elle ne s'est pas rapprochée nécessairement de l'Etat, mais des groupes détenteurs de la science, de la technique, du pouvoir politique dans la société civile. L'Eglise elle-même s'est modernisée dans ses structures, elles les a adaptées à la mentalité fonctionnelle de la modernité, elle s'est sécularisée en beaucoup de ses usages, elle a simplifié la liturgie en l'adaptant à l'esprit de notre époque. Son discours s'est fait plus prophétique, en ce sens qu'il dénonce les abus du système capitaliste et la marginalisation du peuple. A ce niveau, elle ne présentait pas une perspective d'alternative, mais un simple réformisme, c'est-à-dire ce que pouvaient accepter les groupes modernes de la société. On ne demandait pas un type de société foncièrement différent, mais davantage

de participation dans cette société, à l'intérieur du système libéral du capitalisme avancé et technologique.

En termes d'articulation Royaume-monde-Eglise, la réflexion théologique fut très élaborée. Le Royaume constitue le grand arc-en-ciel sous lequel se trouvent le monde et l'Eglise ; le monde est le lieu de l'action de Dieu construisant déjà maintenant son Royaume, ouvert sur l'eschatologie, mais pas encore réalisé en plénitude. L'Eglise est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument officiel et public par lequel le Christ et son Esprit opèrent et accélèrent la concrétisation du Royaume dans l'histoire, en le manifestant de façon explicite et concentrée dans l'espace ecclésial. « Monde » désignait ici de préférence la modernité, produit de la grande entreprise scientifico-technique. L'Eglise a cherché à se rapprocher de lui, à se réconcilier avec lui et lui a offert sa collaboration sous la forme d'un service.

Pour ce qui est de l'avenir de ce modèle, nous devons reconnaître qu'il est numériquement celui qui est le plus en faveur dans toute l'Amérique latine. Pratiquement, la grande majorité a assimilé Vatican II et a fait le virage qui s'impose au niveau de la réflexion théologique (théorie) et de la présence au monde (praxis). L'Eglise s'est libérée du poids de traditions qui la rendaient peu sympathique à l'homme moderne et elle est parvenue à une nouvelle formulation de la foi qui répond à l'esprit critique de l'homme urbain, pris à l'intérieur du processus de production capitaliste. Les intellectuels, qui étaient autrefois dans leur grande majorité anti-cléricaux, en sont venus à considérer l'Eglise comme une alliée, laquelle, à son tour, fait beaucoup plus confiance aux organismes ayant pouvoir de décision, essayant de les engager dans des tâches ecclésiales et de les pénétrer de l'esprit nouveau, né de Vatican II. Divers mouvements tels que les Cours de chrétienté, le Mouvement familial chrétien, le Mouvement charismatique et d'autres de ce genre s'adressent d'abord à ceux qui ont une bonne situation et non au peuple prolétarisé et pauvre. L'avenir de ce type de présence basée sur l'union avec les secteurs modernes de la société dépend du destin de cette société elle-même. L'Eglise tentera d'évangéliser à partir des valeurs et de l'optique propres de la modernité. Le rapport avec les pauvres se définira en partant du point de vue des riches sur les pauvres ; les premiers seront appelés à soutenir la cause des seconds, mais sans qu'il soit nécessaire de changer de lieu social et de renverser la pratique bourgeoise.

II

l'émergence d'un nouveau modèle

Dans les années 1960 a commencé dans presque tous les pays d'Amérique latine une conscientisation croissante en ce qui concerne les mécanismes réellement producteurs de sous-développement. On a compris que ce n'est pas seulement un problème technique ni seulement un problème politique. Le sous-développement est la conséquence du type de développement capitaliste à l'intérieur des pays de l'Atlantique Nord qui, pour maintenir les niveaux d'accélération et d'accumulation auxquels ils sont arrivés, ont besoin d'établir des relations profondément dissymétriques avec les pays en retard technologique, mais riches en matières premières. Ces pays sont *maintenus* dans un sous-développement qui apparaît alors comme l'autre face du développement. Le sous-développement surgit comme une forme d'exploitation qui dépend de la croissance des pays riches et lui est associée. Cette dépendance signifie oppression au niveau économique, politique et culturel. La stratégie à long terme tend vers une libération garantissant un développement auto-soutenu qui satisfasse les besoins réels du peuple et non la frénésie de consommation des pays riches et des classes nationales alliées aux pays riches.

une libération politique et religieuse

Le sujet historique de cette libération serait le peuple opprimé qui doit approfondir la conscience de sa situation d'oppression, s'organiser et articuler des pratiques qui visent à instaurer une société alternative moins dépendante et moins injuste. Les autres classes peuvent et doivent s'incorporer au projet des opprimés sans pour autant vouloir s'en assurer l'hégémonie. C'est ainsi que s'est produite à partir des années 60 une levée d'innombrables jeunes, d'intellectuels et de toute une gamme de mouvements pour ouvrir les voies de cette libération. Ils ont opté pour le peuple. Ils ont commencé à pénétrer dans le continent des pauvres, à assumer leur culture, à donner une expression à leurs réclamations et à organiser des pratiques considérées comme subversives par les partisans du *statu quo*. Un bon nombre sont passés dans le camp des guerillas urbaines ou rurales et ont été violemment combattus par les Etats de « Sécurité nationale ». A ce processus ont participé une foule de chrétiens et des organisations entières comme la Jeunesse universitaire catholique, l'Action catholique ouvrière et d'autres encore. Il s'agissait généralement de personnes et de groupes d'extraction bourgeoise pris dans une profonde contradiction de

classe, pleins d'idéalisme, mais sans beaucoup de sens politique quant à la viabilité d'une telle libération populaire.

Par la suite, après les années d'une répression encore plus dure (1968-1974), les bases populaires de l'Eglise commenceront à prendre une importance exceptionnelle aussi bien ecclésiologiquement que politiquement. C'était le peuple lui-même qui assumait son propre destin. Le plus souvent, tout a commencé avec les cercles bibliques. Ensuite, on est passé à la création de petites communautés ecclésiales de base. Au début, leur rôle est l'approfondissement intérieur de la foi, l'initiation à la liturgie, aux sacrements et à la prière. A une étape un peu plus avancée, on s'est consacré à des tâches d'aide mutuelle face aux besoins matériels des membres des communautés. Au fur et à mesure que celles-ci s'organisent et approfondissent leur réflexion, elles se rendent compte que leurs problèmes ont un caractère structural. Leur marginalisation n'est que la conséquence des formes d'organisation élitiste, d'accumulation privée, en un mot de la structure économico-sociale elle-même du système capitaliste. Alors se pose la question politique et le thème de la libération prend des contenus concrets et historiques. Il ne s'agit pas seulement d'une libération du péché (dont nous devrons toujours nous libérer), mais d'une libération qui a aussi des dimensions économiques, politiques et culturelles. La foi chrétienne vise directement la libération ultime et la liberté des enfants de Dieu dans le Royaume, mais elle inclut aussi les libérations historiques comme des anticipations et des réalisations effectives de la libération ultime, seulement possible en Dieu, au terme de l'histoire.

l'église à partir des pauvres

C'est alors qu'il est important de vérifier comment le peuple réalise le passage du religieux au politique. En général, pour lui, les deux réalités sont unies. Il commence par le religieux. Là, il prend conscience des injustices qui sont un péché et ne sont pas voulues par Dieu. Ensuite, il en vient à la compréhension des structures réelles qui engendrent ces injustices ; d'où la nécessité de les changer pour qu'elles n'engendrent plus le péché social.

L'engagement politique naît de la réflexion même sur la foi qui exige un changement. Même quand les analyses portent sur les mécanismes de l'oppression, la foi n'est jamais absente comme horizon de compréhension, comme mystique puissante pour l'action et comme point d'arrivée de tout agir humain. La communauté ne se transforme pas en cellule politique. Elle reste ce qu'elle est : lieu de réflexion de la foi et de sa célébration.

Mais en même temps elle est le lieu où les situations humaines sont jugées, dans leur signification éthique, à la lumière de Dieu. La communauté chrétienne et la communauté politique ne sont pas fermées sur elles-mêmes, elles sont deux espaces ouverts l'un à l'autre où circule le chrétien : dans la communauté chrétienne, il célèbre et alimente sa foi ; il y entend la Parole de Dieu qui l'envoie s'engager au service de ses frères ; dans la communauté politique, il agit à côté d'autres hommes pour réaliser concrètement la libération ; il y écoute la voix de Dieu qui l'appelle à s'exprimer dans la communauté chrétienne. Chacun de ces deux espaces est englobé dans la réalité du Royaume de Dieu en train de germer, encore que sous des signes différents, selon le caractère propre à chaque lieu.

Fondamentalement la communauté ecclésiale de base signifie davantage qu'un instrument par lequel l'Eglise atteint le peuple et l'évangélise. C'est une manière nouvelle et originale de vivre la foi chrétienne, de s'organiser en communauté autour de la Parole, des sacrements (lorsque c'est possible) et des nouveaux ministères exercés par des laïcs (hommes et femmes). Il y a une redistribution des pouvoirs dans la communauté, avec une participation beaucoup plus poussée qui évite toute centralisation ou domination à partir d'un centre unique de décision. L'unité foi-vie, évangile-libération se réalise concrètement sans l'artifice des difficiles médiations institutionnelles ; l'apparition d'une riche sacramentalité ecclésiale (l'Eglise est toute entière un sacrement) se trouve ainsi favorisée par une forte créativité dans les célébrations, par ce sens profond du sacré qui est propre au peuple. Une véritable ecclésiogénèse est en cours, une Eglise naissant de la foi des pauvres. Par ailleurs, la communauté ecclésiale est le lieu où s'exerce la démocratie réelle du peuple, où tout est discuté avant d'être décidé, tandis que l'on apprend à penser de manière critique. Pour un peuple soumis depuis des siècles, auquel on a toujours refusé la parole, la simple « prise de parole » signifie déjà un premier moment de prise de pouvoir et de prise en charge de son propre destin. Le signifié de la communauté ecclésiale déborde son sens strictement religieux et assume ainsi une haute signification politique.

Derrière ces pratiques fonctionne une ecclésiologie qui trouve dans les catégories de Peuple de Dieu, communion, prophétie, service diaconal, les axes qui la structurent. Ce type d'Eglise suppose ce qui s'est cristallisé à Puebla : une option préférentielle pour les pauvres. Il importe de comprendre le sens exact de cette option. Il s'agit de privilégier les pauvres (sans exclusivisme) comme le nouveau sujet historique qui a mission plus

que tout autre de réaliser le projet chrétien dans le monde. Par pauvres, ici, on n'entend pas seulement ceux qui manquent du nécessaire, encore que ce soit le cas, mais ceux qui possèdent aussi une force historique, une capacité de changement, un potentiel d'évangélisation. L'Eglise a affaire à eux directement ; elle ne passe pas par la médiation de l'Etat ou des classes dominantes. C'est pourquoi il ne s'agit plus ici d'une Eglise pour les pauvres, mais d'une Eglise *des* pauvres et *av*ec eux. Et à partir de cette option et de cette insertion dans les milieux pauvres et populaires, l'Eglise définit ses rapports avec les autres classes sociales. Elle ne perd pas sa catholicité ; elle lui donne un contenu réel et non plus rhétorique ; elle s'adresse à tous, mais à partir des pauvres, de leurs causes et de leurs luttes. D'où la thématique essentielle de cette Eglise : le changement social en vue d'une convivialité plus juste, les droits de l'homme interprétés comme droits des masses pauvres, la justice sociale, la libération intégrale, en passant d'abord par les libérations socio-historiques, le service concret des déshérités de ce monde, etc.

être à la hauteur des défis de l'histoire

Les catégories de Peuple de Dieu et d'Eglise-communion permettent de mieux redistribuer le « pouvoir sacré » à l'intérieur de l'Eglise, elles obligent à redéfinir le rôle de l'évêque ou du prêtre, elles font naître de nouveaux ministères et un nouveau système de vie religieuse vécue dans les milieux populaires. La hiérarchie est un service interne à la communauté et elle n'instaure pas des gradations ontologiques qui ouvrent le chemin aux divisions intestines du corps ecclésial et à de véritables classes de chrétiens. Ce n'est pas ici le lieu de développer l'ecclésiologie présente dans les nouvelles pratiques de ce type d'Eglise. Elle se trouve déjà largement élaborée dans la théologie produite en Amérique latine.

Par rapport à l'articulation Royaume-monde-Eglise, nous devons dire qu'ici se réalise une nouvelle dialectique entre les trois termes. Le Royaume est bien toujours l'utopie chrétienne qui concerne le destin final du monde. Mais on insiste sur le fait qu'il se trouve pris dans le processus historique, qu'il est là où se construisent la justice et la fraternité et là où les pauvres sont respectés et deviennent les agents de leur propre histoire. Sont porteurs du Royaume tous les hommes, institutions et pratiques qui se règlent sur les idéaux éthiques voulus par le Jésus de l'histoire. L'Eglise est un porteur qualifié et officiel, mais elle n'est pas le seul. La catégorie « monde » reçoit sa détermination de l'histoire : c'est celui des pauvres, le sous-monde qui doit être transformé en un monde

où les hommes pourront vivre ensemble fraternellement. Dans ce monde, il y a le Royaume et l'anti-Royaume (le sous-monde de la misère), et le Royaume se construit contre l'anti-Royaume dont les agents peuvent et doivent être dénoncés de manière prophétique. L'Eglise se propose d'assumer le sous-monde et le non-homme en entrant dans le processus de libération intégrale et spécialement en y apportant sa spécificité : la référence religieuse et une lecture du Royaume de Dieu dont la clé est qu'il a déjà commencé de se réaliser et qu'il trouvera son achèvement dans la consommation du monde.

Il nous semble que grâce au pacte de l'Eglise avec la masse des pauvres de notre continent (dont le signe le plus clair fut la remise de son anneau par le Pape Jean-Paul II aux habitants de la favela de Vidigal à Rio-de-Janeiro, en juillet de cette année), se dessine un chemin nouveau pour l'Eglise. Depuis Théodose, elle a été sans doute en faveur des pauvres, mais jamais elle n'est parvenue à être une Eglise de pauvres. Maintenant, ils ne sont pas pris en compte d'abord dans une perspective de charité ou d'assistance, mais dans une visée principalement politique : ce sont les classes populaires, sujet historique nouvellement suscité, qui décideront certainement du destin de la société future. Elles sont en train d'augmenter leur niveau de conscience, en organisant leurs pratiques et en exigeant de la société plus de participation et moins d'inégalité. C'est sans doute dans cette direction que cheminera le processus social. L'Eglise dans sa réflexion et dans sa pratique (au moins en Amérique latine) est à jour avec de telles exigences. Elle ne prend pas de retard à cause de modèles inadéquats. Elle parvient à être à la hauteur de ces défis. Dans la future société latino-américaine, des éléments chrétiens et évangéliques seront présents de manière structurelle, grâce à une Eglise qui aide à l'enfantement de l'avenir. Cette vérité s'impose à ce point que des analystes estiment déjà qu'une société latino-américaine qui n'inclurait pas dans son processus, à un degré élevé, des éléments chrétiens se montrerait anti-populaire. La matrice du peuple est chrétienne ; cette matrice s'exprime dans le registre qui répond aux besoins historiques. Elle a la chance de pouvoir se montrer dans toute sa vigueur et sa vérité. C'est dans cette direction que chemine l'espérance et que se définit le futur le plus prometteur de l'Eglise latino-américaine.

un appel à l'église universelle

En conclusion, nous pouvons dire : il y a différentes pratiques ecclésiales sur notre continent, chacune avec une image latente de l'Eglise : certaines

de ces images prolongent encore la tradition du christianisme colonial, d'autres s'adaptent aux nouvelles réalités historiques, spécialement face à la nécessité d'une insertion plus profonde dans le système capitaliste ; d'autres, plus critiques, demandent des changements qui vont contre le courant dominant et elles se lient de façon organique au fleuve souterrain et profond de tous ceux qui sont soucieux de la libération des pauvres. Ces pratiques coexistent et font la vitalité d'une même Eglise du Christ qui vit et souffre son mystère pascal à la périphérie des grandes nations et des vénérables Eglises européennes. Mais sa voix parle toujours plus fort et elle peut porter jusqu'au cœur de l'Eglise universelle pour qu'elle soit plus évangélique, plus servante et plus signifiante du salut qui pénètre, comme don de Dieu, tous les tissus humains. Nos pratiques incarnent ce qui doit être. Et ce qui doit être a une force historique invincible.

leonardo boff

Traduit du brésilien
par François Malley

bibliographie

BOFF, L., **Igreja e vida religiosa no processo de libertação,** Petropolis, 1975.

ID., **Teologia do cativeiro e da libertação,** Petropolis, 1980, pp. 201-220.

ID., « Mission et universalité concrète de l'Eglise » en **Lumière et Vie** 137, avril-mai 1978, pp. 33-52.

BOFF, Cl., **Communidade ecclesial, communidade politica,** Ensaios de eclesiológicos, Petropolis, 1978.

ID., « A influência política das comunidades de base », in **SEDOC 11 (1979),** pp. 797-818.

BOFF, L., **L'Eglise en genèse.** Les communautés de base réinventent l'Eglise, Paris, 1978.

BIGO, P., **L'Eglise et la révolution du Tiers-Monde,** Paris, 1974.

PROAÑO, L., **Pour une Eglise libératrice,** Paris, 1973.

ARROYO, G., KRISCHKE, P., et autres, **The Church and Politics in Latin America,** Toronto, 1977.

VIDALES, R., **La Iglesia latino-americana y la política despues de Medellin,** Quito, 1972.

MUNOZ, R., **Nueva conciencia de la Iglesia en America latina**, Salamanca, 1974.

MARINS, J., et son équipe, **Iglesia e conflitividade social na America latina,** S. Paulo, 1976.

CLAR, **Pueblo de Dios y communidad liberadora,** Perspectivas eclesiológicas desde la comunidades religiosas que caminan con el pueblo, Bogotá, 1977.

CELAM, **Conflicto social y compromise cristiano en America latina,** Bogotá, 1976.

Divers, « Igreja, povo que se liberta, Estudos sobre a eclesiologia das comunidades de base no Brasil », en **SEDOC** 11 (1979), pp. 705-862.

MUÑOZ, R., « Sobre el capítulo eclesiologico de las conclusiones de Puebla », en **Puebla** 3 (1979), pp. 141-151.

BOFF, L., **O caminhar da Igreja com os oprimidos.** Do vale de lágrimas rumo à terra prometida, Rio de Janeiro, 1980.

modes et travaux en sociologie religieuse

Depuis le Concile, comment la sociologie aura-t-elle marqué les pratiques des croyants et joué sur les élaborations théologiques ? A cette question, on peut répondre par quelques remarques de principe : d'abord cette « influence » n'est sans doute pas un « fait » dispensant de pratiquer le doute. En outre, il convient de délimiter le champ d'investigation : plutôt que de réduire le problème à l'examen d'une vulgarisation de la sociologie « savante », on tente d'examiner ici la façon dont le champ religieux lui-même produit ses sociologues et ses sociologies. Une première période, marquée par la « sociologie pastorale », s'ouvre quand le groupe catholique devient objectivable à la fois parce que son identité est problématique et qu'il s'assigne une « mission » dans la société. Mais loin de devenir un instrument d'intégration idéologique, cette approche contribue à accentuer une pluralisation du champ catholique, déjà sensible à la veille du Concile. La période conciliaire voit l'expertise sociologique utilisée comme principe de légitimation des réformes et des réformateurs ; mais cette consécration est de courte durée ; d'autres secteurs des sciences humaines viennent la concurrencer : outre le marxisme, dont la critique radicale dissout l'approche fonctionaliste spontanément utilisée, il faut analyser le rôle joué par les techniques psycho-sociales. Aujourd'hui la crise des institutions et du discours religieux n'est pas sans alimenter le succès des techniques permettant aux chrétiens d'objectiver leurs systèmes symboliques. Par ailleurs, la transformation des rapports entre le champ intellectuel et le champ religieux définit en termes nouveaux l'impact du savoir sociologique sur les luttes religieuses. L'exemple du débat sur la religion populaire paraît confirmer cette hypothèse.

Les pages qui suivent demandent à être lues à partir de la problématique générale de ce cahier. Le programme proposé au sociologue serait de « retracer le cours de la sociologie religieuse depuis la fin du Concile et ses interférences avec le discours théologique et les pratiques des chrétiens. Mais son intervention ne doit pas s'en tenir à une discussion épistémologique, elle traitera les questions qui touchent les institutions et la pratique ecclésiales : est-il possible d'affirmer que la sociologie a eu des répercussions sur la relation des croyants à leur groupe de référence, qu'elle a modifié la conscience que ce groupe a de lui-même, et sa

manière de se présenter face à d'autres groupes et qu'elle a influé sur les valeurs qu'il prétend promouvoir ? ». Le problème ainsi posé suscite de ma part quelques observations qui ne sont « préalables » que par la place que je leur donne dans l'exposé de ma réponse ; elles préciseront, en outre, la portée et les limites de l'analyse que je présenterai dans une seconde partie.

I

observations sur une question problématique

1. La référence à une période de quinze années est commode et topique, mais elle suppose résolus des problèmes d'information et surtout de *recul,* qui rendent la tâche plus malaisée qu'il ne paraît, même pour quelqu'un qui a commencé son métier de sociologue en 1967, ou surtout pour lui ! Je vais donc assumer deux risques : celui d'aller trop vite en besogne et celui d'orchestrer la part d'illusion contenue dans la question posée.

Celle-ci mérite, en effet, un travail approfondi et ce n'est pas la commande d'un article à livrer rapidement qui donne, par elle-même, les moyens de confectionner le dossier. Cette relative méconnaissance des problèmes d'écriture du sociologue n'est pas un détail, eu égard à la question posée ; peut-être mérite-t-elle d'être prise comme une dimension du rapport entretenu par des publics religieux avec la sociologie. Je me limiterai donc dans cet article à présenter des hypothèses de travail, au sens le plus banal du terme ; c'est dire que je n'avancerai rien qui ne me paraisse fondé, tout en sachant qu'une grande partie du travail reste à réaliser.

Cette première limite n'est sans doute pas aussi périlleuse qu'une autre que je m'en vais décrire. Il n'existe pas de vérités premières, il n'y a que des erreurs premières ; l'avertissement de Bachelard me semble valoir pour le sujet qu'on me propose de traiter. L'influence de la sociologie sur les pratiques des chrétiens ne m'apparaît pas comme un « fait » dispensant d'exercer le doute méthodique, mais plutôt un problème à poser aussi correctement que possible.

2. Au fond, la question conduit à construire le champ des publics chrétiens et de leurs représentations sociales, en tant qu'ils (et elles) ont quelque chose à voir avec des luttes à la fois idéologiques et scientifiques dont l'enjeu est de faire apparaître la vérité du monde social. Il s'agirait donc de prendre pour objet les pratiques d'intellectuels très divers dont la caractéristique commune est la double dépendance : par rapport au champ intellectuel et au champ religieux. Au titre d'une première appro-

ximation, il s'agit de ceux qui produisent, à partir d'analyses sociologiques, des rationalisations religieuses (au sens quasi psychanalytique et au sens « managerial » du terme), et d'autres, qui doivent légitimer leur activité scientifique auprès d'un public ou d'une autorité confessionnels qui sont aussi leur « objet » et leur client.

J'avance cette épure pour délimiter mon propos. Je ne pourrai considérer que très rapidement la sociologie et les sociologues « savants », leur place dans le champ intellectuel, la façon dont ils ont conquis leur autonomie (et le degré de celle-ci), leur rapport à la religion, à l'Etat qui leur donne leur statut, etc. Cette lacune est d'autant moins justifiable, au plan de la méthode, que pour répondre historiquement à la question posée, il faudrait retracer les luttes (intérieures parfois aux biographies des acteurs) au terme desquelles la religion s'est présentée comme un objet intéressant pour le champ scientifique, et la sociologie comme une méthode scientifique face au champ religieux. Par contre la seconde partie de l'énoncé du problème me permet de mettre en forme deux ou trois choses que je sais du rapport qu'entretiennent avec la sociologie, des mouvements de laïcs, des théologiens, des prêtres, religieux et religieuses. Les lieux à partir desquels j'ai travaillé depuis 1967 correspondent en effet assez bien à l'épure que je viens de présenter. Il s'agit d'abord du Centre de recherches socio-religieuses, appartenant à l'Université de Louvain et co-dirigé par François Houtart et Jean Rémy ; l'Institut catholique de Paris où j'enseigne la sociologie de la religion depuis 1972 ; le Centre Lebret — Foi et Développement où j'ai travaillé de septembre 1972 à août 1980.

3. A ces remarques de méthode, j'ajouterai encore une réserve. Admettons qu'il y ait lieu de parler d'une influence de la sociologie sur les pratiques des chrétiens : un sociologue est-il nécessairement le mieux placé pour décrire ce phénomène... et en faire un article ?

Cette réserve est double, on le pressent. Je ne suis pas assez naïf pour refuser une occasion offerte de parler aux deux bouts du circuit de production de la sociologie, en décrivant le *feed-back* d'une pratique collective dans laquelle j'ai investi des intérêts qui ne sont ni purement symboliques ni purement matériels. Je ne verserai donc pas de larmes de crocodile et il me semble préférable d'exprimer un autre aspect de ma réaction. Parler d'interférences de la sociologie et des pratiques des chrétiens, c'est postuler — mais la suite de la demande semble l'oublier — que ces pratiques elles-mêmes ont fait quelque chose à la sociologie et aux sociologues. Pas seulement leur donner un objet, mais leur imposer des problématiques et des problèmes, à leur insu ou à leur corps défendant. Sous

la forme d'une hypothèse de travail utile, on pourrait donc dire que les transformations du champ religieux ont, d'une part, conditionné le rapport des chrétiens à la sociologie, mais aussi déterminé les démarches des praticiens de tous ordres, dont les ruptures, épistémologiques et / ou sociales, ne sont jamais acquises de manière définitive et décisive.

II

une réponse en trois mouvements

Ces observations ne sont pas autant de manières d'éviter de répondre. Elles vont me guider dans la suite de l'analyse et me permettre de construire ce qui se voudrait mieux qu'un recueil d'impressions, mais ne prétend pas épuiser la question. Par commodité, mais aussi parce que cela organise l'hypothèse, je découperai mes observations selon une périodisation qui (1) remontera en aval du Concile, (2) examinera le tournant de l'après-concile et (3) conclura sur la situation présente.

des statisticiens aux réformateurs

Jusqu'au début des années 1960, le rapport des milieux chrétiens à la sociologie est médiatisé par la « sociologie pastorale », c'est-à-dire par un ensemble de procédures empiriques destinées à observer et parfois à interpréter les comportements religieux. Au centre de ces procédures trôna longtemps l'enquête de pratique dominicale, mais les ambitions et les réalisations étaient bien plus vastes. Il s'agissait, suivant le chanoine Boulard, d'obtenir d'abord une physionomie objective de « l'état religieux de la France », puis de comprendre l'influence des milieux sur la pratique et les mœurs, celle des conduites religieuses sur ces milieux, afin d'aboutir à un meilleur fonctionnement des structures ecclésiastiques et de l'apostolat.
Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que cette idée de dresser un état religieux de la société vient de l'école sociologique durkheimienne ; Marcel Mauss notamment y tenait beaucoup et inspira en partie le projet d'un collègue universitaire, le canoniste Gabriel Le Bras, qui en 1931 lance l'idée et propose les techniques d'une vaste collecte de données religieuses [1]. C'est dans les dossiers du doyen Le Bras que Fernand Boulard

1. G. LE BRAS, « Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France », **Revue d'Histoire de l'Eglise de France,** octobre 1931, pp. 425-449.

devait puiser les premiers éléments de ses analyses des *Problèmes missionnaires de la France rurale ;* il compléta sa documentation dans le même esprit et la même méthode et ce furent, en 1947 et 1952 les deux éditions de la « Carte religieuse de la France rurale » [2].

Je ne mentionne ici que la genèse la plus visible d'un processus dont Le Bras et Boulard sont les acteurs principaux, mais ni isolés ni isolables. Parmi les conditions sociales et notamment idéologiques qui ont rendu possibles de telles démarches, il faut sans doute placer cette sorte de christianisme républicain très évident chez Le Bras [3], mais surtout le redéploiement du catholicisme, dans les années 1930 à 1950, en « mouvements » missionnaires. En un mot, le groupe catholique devient objectivable par intérêt, pour ses responsables, à la fois parce que son identité est problématique et parce qu'on lui assigne des objectifs dans la société. C'est ainsi qu'il est significatif que les travaux de sociologie religieuse aient été portés non seulement par une institution comme le « Centre pastoral des missions de l'intérieur », mais par des organismes à visées « sociales » comme « l'Action populaire » et « Economie et humanisme ».

Cette sociologie, rendue légitime par sa qualité de pastorale, paraissait donc pouvoir se mouler dans un cadre confessionnel, dès lors que sa démarche « positive » pouvait passer pour la forme technique à donner au « voir » du missionnaire, ou, plus encore, comme l'instrument adéquat d'une méthode théologique mise au point, par le Père Chenu notamment, dans les années 1930 [4]. Dans une version vulgarisée, comme le dit avec ironie H. Desroche, il fallait, pour mettre le levain dans la pâte, faire une sociologie de la pâte, étant entendu qu'on pouvait se passer d'une sociologie du levain [5]. Il faudrait citer ici dans sa totalité la préface de G. Le Bras aux *Premiers itinéraires* de Boulard (pp. 7-10) : *« Il y a des*

2. F. BOULARD, « Carte religieuse de la France rurale », **Les Cahiers du Clergé Rural,** 92, 1947, pp. 403-414. La deuxième édition, plus précise, sert de point de départ aux **Premiers itinéraires en Sociologie Religieuse,** Paris, Editions Ouvrières, Ed. Economie et Humanisme, 1954, 156 p.
3. Je pense en particulier à son ouvrage posthume : **L'Eglise et le Village,** Paris, Ed. Flammarion, 1976, et en particulier au passage concernant les relations entre l'instituteur et le curé, pp. 194-204.
4. M. D. CHENU, **Une Ecole de théologie, Le Saulchoir,** Tournai, Etiolles, 1937, 130 p. et « Position de la théologie », **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,** 1935. De larges extraits de ces textes figurent, de façon très symptomatique, dans **Introduction aux Sciences Humaines des Religions,** symposium recueilli par H. DESROCHE et J. SEGUY, Paris, Ed. Cujas, 1970, pp. 53-77, parmi les contributions d'universitaires patentés spécialistes du domaine.
5. H. DESROCHE, **Sociologies religieuses,** Paris, P. U. F., 1968, p. 128.

secteurs que le catholique s'interdit d'explorer : celui de la révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou si l'on veut, une hypostase) de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme, qui se borne à traduire en son langage ». Cette distinction entre le sociologisable et le non sociologisable devait avoir, et pour longtemps, sa version théologique savante : religion / foi, énoncés / message révélé, visage / essence de l'Eglise, etc., et sa version éthique et volontariste : il faut se libérer de la religion « sociologique » et accéder à la foi.

En propageant ces méthodes jusque dans les presbytères de campagne, la sociologie pastorale donnait des instruments à un courant, mais renforçait aussi les conditions d'une diversification du clergé. En effet, l'idée de « pastorale d'ensemble », chère au chanoine Boulard, sorte de planification et d'aménagement du territoire religieux, portait en elle sa contradiction, dès lors que l'analyse sociologique faisait aussi apparaître le phénomène des classes sociales ; en outre, on peut penser qu'un clergé missionnaire est un clergé pour qui le caractère « prophétique » et le facteur individualisant de sa fonction redeviennent pratiquables. On vit donc le clergé s'affilier à autant d'experts et à autant d'éléments de théorie sociologique qu'il existe de « milieux » et de modes d'action religieuse. Les organisations catholiques ouvrières rejetèrent en bloc tout discours partant de « la société globale » au lieu de partir de la classe ouvrière ; la notion de milieu s'étiola dans une conception étroitement culturelle des rapports sociaux ; la catéchèse fit ses délices de la psychosociologie et les professeurs de séminaire se mirent à lire Rogers et à fréquenter De Peretti [6]. Tout ce monde-là avait un credo commun : la preuve de l'inadéquation de la paroisse aux réalités sociales est donnée par la faiblesse, le caractère coutumier et, dira-t-on bientôt, la chute de la pratique dominicale.

Fondé en 1954, le « Centre catholique de sociologie » coordonna ou équipa un grand nombre d'enquêtes ; plus encore, il fut un lieu de rencontre entre pasteurs praticiens et universitaires, mais ce sont les seconds qui ont, en fait, assuré l'aboutissement du projet Le Bras-Boulard : ce dernier avait réuni à peu près tout ce qui s'est fait en enquête de pratique religieuse, entre 1950 et 1965 ; la synthèse de « l'état religieux de la France » vient d'être publiée il y a quelques mois par des chercheurs du

6. C. R. ROGERS, **Le Développement de la personne,** tr. de l'anglais, Paris, Ed. Dunod, 1966, XVIII-283 p. A. de PERETTI, **Liberté et relations humaines ou l'inspiration non directive,** Paris, Ed. de l'Epi, 1966, 299 p.

C.N.R.S.[7]. Jamais l'épiscopat n'a transformé en réalité de vagues projets de se doter d'une cellule d'études ; le « Centre catholique de sociologie » devait se transformer en « Association française de sociologie religieuse » qui est aujourd'hui une « société savante ». Il faudrait enfin réaliser une histoire des bureaux diocésains morts avant que d'être jeunes, mentionner l'exception du centre interdiocésain de Lille-Arras-Cambrai, qui travaille depuis une trentaine d'année et noter, pour conclure ce raccourci, que, depuis 1965, l'essentiel des informations sur les pratiques et les croyances religieuses vient des sondages commandités par la presse.

des réformateurs à la crise

La décennie 1960-1970 qui a pour charnière le Concile se caractérise de trois manières. En premier lieu, dans ce vaste mouvement de mise à jour, les sociologues vont briller d'un éclat aussi vif qu'éphémère ; en effet, second trait : leurs objets d'études vont à la fois se multiplier et se déplacer ; enfin la sociologie va entrer en concurrence avec le renouvellement du discours théologique (et surtout peut-être avec le besoin de théologie créé par le Concile), mais aussi avec d'autres secteurs plus prestigieux des « sciences humaines ». Voyons ceci point par point, ainsi que les rapports mutuels de ces caractéristiques.

Qu'on la qualifie d'interventionniste ou d'appliquée, la sociologie pastorale avait quelque chose d'un management. Elle recensait, classait, calculait des corrélations et fondait sur ces données objectives des lignes de « pastorale d'ensemble », des scénarios d'implantation « d'équipement religieux ». Avec le Concile, l'expertise sociologique trouve l'occasion de renforcer son rôle tout en se démarquant de son côté « mathématique appliquée ». En effet, elle va trouver des esprits désireux de s'ouvrir au monde, comme on disait, et une sociologie fonctionaliste ne va pas peu contribuer à légitimer le changement religieux en démontant les « mécanismes du changement social » ; l'histoire se réinterprétait en termes de « décalage culturel entre les valeurs nouvelles et les institutions périmées ». Du point de vue de la question à laquelle j'essaie de répondre dans ces pages, il me semble qu'il faut souligner que ce discours sociologique, tenu par des experts adhérant très fortement aux thèses de l'aile avancée du catholicisme, devait par ailleurs son succès au fait qu'il répondait bien aux problèmes d'une Eglise cherchant une attitude pragmatique dans la

7. F. A. ISAMBERT, J. P. TERRENOIRE, **Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France,** Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, et Editions du C. N. R. S., 1980, 187 p.

société. A ce type de stratégie s'accordait parfaitement une sociologie démontrant que le changement est dans l'ordre des choses et que l'on peut changer sans perdre l'essence des institutions ; en outre cette sociologie, aussi peu dialectique que possible, appréhende la société comme un ensemble d'institutions : la famille, la religion, l'économie et la politique suivent leur cours, chacune remplissant sa fonction.

Cette vision du corps social — l'expression est éloquente — rationalisait assez bien le rapport des artisans du Concile à la société et à l'Eglise : retrouver un équilibre entre les pouvoirs ; entre Rome et les épiscopats ; entre les opinions diverses des catholiques ; entre l'Eglise et l'Etat, entre le spirituel et le temporel, etc. Cette nouvelle conception globale se répandit avec le succès que l'on sait, moyennant une intense mise à jour culturelle du clergé et des laïcs éclairés ; on pourrait dire que les bribes de discours sociologique mis alors en circulation donnaient des mots pour exprimer une transformation profonde de la légitimité religieuse et du rapport aux autorités ; on s'affranchissait de l'interdit de la critique en usant d'un savoir positif, utilisé comme légitimité concurrente. Le débat soulevé par l'encyclique *Humanæ Vitæ,* pour me borner à cet exemple, fit apparaître la profondeur du changement intervenu.

Si l'on compare cette situation à celle qui prévalait avant le Concile, on peut noter la rapidité avec laquelle des thèmes et des objets jusqu'alors peu abordés deviennent prétexte à « analyses » : autorité, rôle du clergé, méthodes de la catéchèse, morale sexuelle, institutions ou communautés. On est loin, ou assez loin, des perspectives que présentait quelques années seulement auparavant le « *Centre pastoral des missions de l'intérieur* », quand les missions étaient occasion de discuter globalement un programme de pastorale, sur la base d'une « enquête de zone » et sous l'impulsion des autorités. Avec l'effritement de la cohésion est venu le règne du « groupe » et celui de la psycho-sociologie. Celle-ci va fournir la vulgate de toutes sortes de stratégies « communautaires ». Souvent (pour ne pas dire plus) couplé avec une philosophie d'inspiration personnaliste, ce langage rendait opérationnel, ou si l'on préfère, faisait passer à l'acte un rapport nouveau à l'orthodoxie, en lui fournissant des images légitimatrices. On s'affranchissait des langages reçus pour découvrir la « créativité », on refusait les certitudes en s'abandonnant à la découverte de l'autre, on renonçait aux formules toutes faites pour que la parole devienne manifestation.

Ce phénomène dont il reste bien plus que des traces dans le fonctionnement des groupes chrétiens aujourd'hui (que l'on pense à la vogue des

sessions « Personnalité Relations Humaines ») donne un peu l'impression d'avoir affaire à un rétrécissement de l'emprise du catholicisme sur la société ; après les stratégies globales associant la « bonne presse » à l'école catholique, on était passé à la découverte de « milieux » quelque peu juxtaposés ; voici maintenant que certaines techniques de groupe le disputent en individualisme aux vieilles méthodes de la cure d'âme... Mais il y a autre chose à souligner. Le cas de la circularité entre un langage savant et les besoins pratiques n'est, à travers le « groupisme » chrétien, qu'une illustration d'un phénomène récurrent : on légitime un système de valeurs et de normes à l'aide d'un référent censé objectif. Mais il suffit de penser à l'exemple du concept d'intelligence dans son rapport avec le système scolaire pour se persuader que l'on trouve ailleurs des fonctionnements analogues.

La réaction, si l'on ose dire, ne devait pas tarder : dans ces mêmes années, aux postulats « édifiants » de la psycho-sociologie pastorale on vit s'opposer les soupçons freudien, marxiste, et freudo-marxiste, d'allure beaucoup plus radicale, et faisant figure de savoir sur la société ou de version officielle des sciences humaines. Pour ce qui concerne plus particulièrement le marxisme, plus d'un observateur a noté, sur un mode plus ou moins polémique, l'impressionnant transfert de cohérence qu'il rendait possible aux groupes chrétiens, surtout s'agissant de la lecture althussérienne. Je voudrais, pour ma part, souligner que, quand les groupes chrétiens eux-mêmes ont interprété les phénomènes religieux, l'usage de cette référence a permis, entre autres effets, de court-circuiter les survivants de la sociologie pastorale, dont le savoir était ramené à un plat empirisme, mais aussi la sociologie fonctionaliste surpassée en dialectique et en radicalisme politique par une approche marxiste des « appareils idéologiques ». Ce dernier facteur explique sans doute que, pour les secteurs intellectuellement les mieux armés du champ religieux, le discours conciliaire fut obsolète avant d'avoir beaucoup servi, tandis que dans une partie importante du clergé, le nouveau cours de la théologie, plus ou moins mâtiné de la technologie sociale que j'ai décrite plus haut, résistait mieux.

les années récentes

Pas pour très longtemps : car, d'un côté, les savoirs des experts en tous genres se renouvellent très vite, d'autant plus qu'ils pensent continuer l'œuvre d'imagination censée promue par le Concile ; de l'autre, les particularismes sociaux vont s'affirmer et renforcer le sentiment d'une crise du champ religieux jusqu'à l'aggraver.

En exploitant l'idée durkheimienne selon laquelle il ne saurait y avoir de cohésion morale sans cohésion logique, on pourrait se demander si, avec le recul, on ne s'apercevra pas que l'attention au langage, la critique du discours religieux et l'analyse des textes, qui dominent largement les années 1970 à 1975, sont bien plus qu'un engouement pour la linguistique structurale et la sémiologie ; le développement de ces disciplines a trouvé dans la crise des institutions une des conditions de son succès social.
Si, dans la phase précédente, une théorie de la communication permettait de passer de l'analyse de contenu à la critique des *modes de transmission* du Message, ici les ensembles de pratiques symboliques, rites et discours, sont décryptés comme une architecture sociale inconsciente. Innombrables sont alors les demandes d'expertise sociologique formulées d'emblée : « qu'est-ce qu'un sociologue pense de notre discours ? » C'est la fortune des « idéologies sous-jacentes », des « modèles implicites », au nom desquels le sociologue est souvent convié à réaliser techniquement ce que des responsables de groupes et de mouvements ne peuvent effectuer pratiquement : convertir les idées. La portée stratégique de ces techniques d'objectivation est manifeste dans telle ou telle analyse des prières liturgiques : elle ne l'est pas moins dans la diffusion des lectures « matérialistes » de l'Ecriture où l'on voit bien que les déplacements épistémologiques — dont l'évidence n'est pas forcément partagée par tous — sont inséparables de l'accès au Texte et d'une redistribution du pouvoir symbolique. Celle-ci est d'ailleurs liée à des phénomènes culturels dont il faut prendre la mesure.

Le développement du système d'enseignement fait que tout se passe comme si les circuits de diffusion se raccourcissaient ; pratiquement, le fait qu'un grand nombre de laïcs, mais aussi de clercs, aient une formation universitaire transforme le statut des savoirs spécialisés : l'important n'est pas tellement leur vulgarisation, mais le fait que le temps qui sépare l'élaboration d'un savoir de sa transformation en vulgate sociale et en enjeu de pouvoir se rétrécit. Ce phénomène n'est pas propre au champ religieux, il a son pendant avec l'introduction de la « science politique » dans l'information et l'auscultation de la société par sondages. Forcés ou douillettement consentants, les universitaires siègent dans les *media.* Pour ce qui concerne le catholicisme, la transformation du « Centre catholique des intellectuels » s'explique en partie par la disparition d'une aristocratie du savoir (passage de « Centre » à... « Confrontations »), mais aussi parce que la fonction de légitimation des sciences, que remplissait ce Centre, est exercée de façon plus vulgarisée.

Dans cette optique, il n'est pas sans intérêt de constater que les années 1970 voient se multiplier des colloques où se rencontrent universitaires, théologiens et cadres intellectuels de l'Eglise autour des thèmes d'actualité. C'est le cas des « groupes informels », de « foi et politique », de la « religion populaire ». Ce dernier thème est particulièrement exemplaire du chassé-croisé entre nécessités idéologiques, intérêts scientifiques et transformations du champ religieux.

La notion de « religion populaire » fut importée d'Amérique latine par le chanoine Boulard qui cherchait par là à nommer un phénomène qui est structurel dans le christianisme : le décalage entre l'état rationalisé et l'état « spontané » d'une religiosité, décalage qui est la plupart du temps d'ordre chronologique, les classes populaires (mais pas seulement elles) pratiquant une forme de religion qui a perdu sa légitimation rationnelle et qui apparaît ainsi « ancienne » ou « traditionnelle ».

L'emploi de la catégorie de religion populaire remplaçait — mais en partie seulement — le caractère immédiatement normatif des problématiques théologiques, très répandues déjà dans les années 1960, des « sacrements livrés à l'incroyance ». Tout en usant d'un concept assez mou comme « populaire », le débat prenait pourtant un tour plus sociologique ; d'autant que les catégories de pratiquants concernées étaient relativement bien connues. Si la problématique ne quittait pas totalement le plan normatif, c'est que les types et modes de pratique religieuse sont en rapport étroit avec le savoir-faire des fractions du clergé, chacune pouvant se prévaloir de son peuple à elle : Action catholique ou Eglise en classe ouvrière contre demandeurs indifférenciés de sacrements. La controverse va très vite interférer avec le champ intellectuel ; les projets de Le Bras et Boulard ayant largement émigré de la pastorale aux sociétés savantes et au C. N. R. S., des acteurs appartenant aux deux champs intervinrent dans le débat ; Serge Bonnet d'abord, dominicain et maître de recherches au C.N.R.S., ouvre le feu, c'est le moins que l'on puisse dire, contre ce qu'il appelle le cléricalisme sous la Ve République et le clergé « socio-culturel », accusé de « parler d'autant plus du peuple qu'il s'en éloigne » et de mépriser objectivement ceux qui n'ont pas les moyens culturels d'entrer dans les attitudes religieuses requises [8]. Si Bonnet ne répugne pas à mêler à ses raisonnements sociologiques une polémique idéologique vigoureuse, Robert Pannet, prêtre de paroisse et auteur du

8. S. BONNET, **A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République**, Paris, Ed. du Cerf, 1973, 227 p.

Catholicisme populaire[9], tente plus d'une fois de s'adosser aux analyses sociologiques pour défendre, grosso modo, le savoir-faire pastoral des prêtres de sa génération. Dans le copieux dossier de presse qui s'ensuit, on voit plus d'une fois réapparaître la sociologie accusée de faire le jeu des pesanteurs contre la grâce ou, plus rarement, appelée à la rescousse pour défendre les cultures populaires. Car, dans le même temps, historiens, folkloristes, ethnologues, mais aussi sociologues se répandent en écrits et en colloques et la religion populaire s'ajoute à une liste déjà longue d'objets semi-scientifiques, tels que la mort, la fête, la sorcellerie, la médecine populaire ; tous thèmes qui sont à la fois des objets scientifiques et des fantasmes sociaux où s'exprime, sans toujours s'expliciter, le rapport entretenu par des intellectuels avec leurs propres goûts et avec les goûts des autres.

la trajectoire en accéléré

Ces notes ne prétendaient pas proposer un historique ni une description exhaustive de la question. Pour résumer mon propos, je dirais, du point de vue de la problématique, que les groupes religieux, pas plus que les autres, ne sont en rapport avec une « sociologie » qui se pratiquerait exclusivement dans la « cité savante » : eux-mêmes ont fourni des objets et des problématiques au champ intellectuel ; il serait donc insuffisant de traiter la question sous le seul rapport de la « vulgarisation » ou de l'objectivation sociale que provoque la science. C'est pourquoi je me suis intéressé avant tout à une littérature, à une pensée et à des lieux hybrides. Sous le rapport d'une explication, j'ai tenté de montrer ou de suggérer qu'il pouvait y avoir des correspondances entre les contradictions du champ religieux et les utilisations des sciences humaines et de la sociologie. Mon itinéraire pourtant bref d'enseignant à l'Institut catholique de Paris est pour quelque chose dans le découpage que j'ai utilisé et qui s'en trouve probablement autant relativisé que confirmé. En 1972, j'avais encore en face de moi des étudiants en théologie mus par la « présence au monde », qui cherchaient dans la sociologie des instruments d'analyse et des moyens d'efficacité : présence de l'Eglise dans la classe ouvrière, dans les nouveaux ensembles urbains, etc., c'était leurs questions favorites. En deux ou trois années, j'ai vu refluer cette génération et il m'a fallu plus d'une fois disputer pied à pied la légitimité de la sociologie

9. R. PANNET, **Le Catholicisme populaire. Trente ans après « La France pays de mission ? »**, Paris, Ed. du Centurion, 1974, 270 p.

face à des gens persuadés que la personne échappe à tous ces « déterminismes » et que le Message ne saurait en aucun cas s'y réduire. Aujourd'hui, ces représentants divers du fondamentalisme renaissant imposent plutôt leurs discussions aux exégètes et même à des théologiens qui se prévalent des sciences humaines ; alors choisissent le cours de sociologie des étudiants qui viennent à la théologie après un itinéraire universitaire et / ou professionnel. Leur rapport à la sociologie est largement fonction de leur rapport à leur avenir ecclésiastique : ils n'attendent plus que je joue le prophète social ; ils ne m'imposent plus un droit d'entrée dans leur sacré. Je les intéresse quand je leur montre comment je travaille.

andré rousseau

Pensez à vous réabonner pour 1981.

La revue continuera de vous être servie, si nous ne sommes pas avisés de votre désabonnement ou si vous ne nous retournez pas le prochain numéro sous la bande d'envoi.

Nos abonnés, dans leur très grande majorité, nous ont su gré jusqu'ici de n'avoir pas interrompu l'expédition de la revue, malgré des retards de paiement parfois considérables.

N'attendez pas de recevoir le numéro 151 pour souscrire votre abonnement 1981.

qu'est-ce qui fait courir les exégètes ?

Pour l'approche de la Bible, le grand événement de la modernité fut l'emploi de procédures avant tout historiques, mises en œuvre depuis maintenant un siècle et demi. Mais l'essoufflement se faisait sentir, soit que la critique des textes aboutisse à une décomposition de chaque livre en une poussière de sources antérieures souvent problématiques, soit que s'exténue de plus en plus l'espoir de rejoindre les faits au-delà du miroir plus ou moins déformé qu'était censé en donner l'écriture. Or voici qu'une nouvelle attention prêtée au texte lui-même renouvelle nos lectures de la Bible, comme d'autres œuvres. Un livre, un texte, c'est d'abord un ensemble qui produit du sens, et on repère ce fonctionnement par les indices formels qui en sont la trace dans le discours. L'influence récente des sciences humaines est au principe de ces nouvelles lectures. Les unes rappellent que lire et écrire sont des pratiques idéologiques inséparables des pratiques politiques et économiques d'un groupe social : tout discours est « situé ». D'autres lectures s'inspirent de la psychanalyse, relevant dans le texte les fractures par où les pulsions se disent. Mais plus directement ce sont les sciences du langage qui attirent le bibliste, praticien des textes en quête de leur signification. Deux grands axes s'offrent alors à la recherche exégétique : ou elle privilégie la communication du message, selon les fonctions du langage ou les conditions d'exercice de l'inter-locution dans la société. Ou elle s'intéresse plutôt à cette propriété du texte de « faire sens » : s'il est communicable, c'est parce qu'il est signifiant. Et il signifie à partir de ses structures immanentes — ce qui présente une autre rigueur que des interprétations déduites d'hypothétiques intentions de l'auteur. Cette voie nouvelle de lecture bouleverse profondément le chantier biblique, et constitue pour autant une chance d'échapper à la routine du positivisme tout en satisfaisant, en de nouvelles perspectives, le vœu d'objectivité qui l'inspirait.

Crise du biblisme, chance pour la Bible : ainsi titrait un ouvrage collectif, il y a quelques années déjà. *Biblisme* : sous cette étiquette, on mettra, si l'on veut, une certaine conception de la Bible qui garantissait la place et la fonction des exégètes. Selon cette idée, les Ecritures doivent êtres lues telles qu'à leurs origines elles pouvaient l'être, conformément aux intentions de leurs auteurs. Le sens « littéral » ou « historique » était proposé

comme principe de toute lecture valable des livres bibliques, règle et critère de tout essai d'en actualiser la signification pour aujourd'hui. La recherche des origines, voilà donc la grande affaire. Et pour cela, il faut des experts. On a fait de l'exégète l'homme-qui-dit-le-sens, quitte à le laisser exploiter par d'autres experts plus au courant de nos besoins présents.

Caricature ? Probablement. Mais dans tous les domaines, les caricatures signalent que le vent tourne. Et il reste vrai que jusqu'à une date récente le goût du passé domine dans les études exégétiques, même quand elles se dotent d'une « herméneutique » à l'adresse de nos contemporains (mais lesquels ?). Vrai aussi que la communication s'y pratique en privilégiant le savoir et de haut en bas, tout le monde ne pouvant accéder aux sources de la science.

Contre cet état de choses, bien ou mal interprété, on voit depuis dix ou quinze ans des groupes se constituer et prétendre à la lecture biblique avec les moyens du bord. Moyens d'ailleurs pas forcément plus populaires que ceux de la bonne vieille exégèse, et parfois plus sophistiqués, construits en des laboratoires où une langue de bois est de rigueur. Toujours est-il qu'au lieu de demander aux spécialistes le savoir et le sens, on leur emprunte des outils qui s'éprouvent à l'usage, provoquent à la lecture active et permettent à chacun d'exprimer ce qu'il croit trouver en les utilisant. Pris de biais sous l'éclairage oblique de l'analyse sociologique, de la psychanalyse ou des sciences du langage, le texte révèle un tissu que l'on n'avait encore jamais vu si nettement.

Chance pour la Bible, que d'aucuns croyaient enfermée dans le reliquaire des interprétatons reçues ? Il est prudent d'y regarder de plus près avant de crier victoire. Une hirondelle ne fait pas le printemps. Et s'agit-il bien d'une hirondelle ? Je ne ferai pas un bilan, forcément incomplet, des recherches récentes [1]. Encore moins un diagnostic (« médecin, guéris-toi toi-même »). Je propose une vue cavalière, panoramique, de quelques grandes questions, en sachant que d'une montagne on ne peut voir d'autres montagnes sans qu'elles en cachent d'autres encore.

1. Si je cite quelques ouvrages, c'est seulement à titre d'exemples. Pour une information plus complète, voir P. M. BEAUDE, **Tendances nouvelles de l'exégèse,** Paris, Ed. Le Centurion, 1979 ; les exposés de J. BRIEND et H. COUSIN dans le **Bulletin d'information biblique** (« Evangile et Vie », 6, av. Vavin - Paris 6) nº 11-12, décembre 1979 ; les articles d'A. PAUL dans **Etudes,** novembre 1979 et de J. DELORME, **ibid.,** juillet 1979.

I

l'histoire encore et toujours

Il est vain de dire du mal de l'histoire du passé. Malgré toutes les crises qui ont secoué la conscience et le métier de l'historien depuis la mise en accusation du positivisme, l'histoire se porte bien. La dernière crise en date est venue de l'analyse de son discours. Nous savons comment elle s'y prend pour construire le savoir qu'elle dispense et pour « faire vrai » dans la reconstitution et l'interprétation des temps révolus. Cette critique, loin de condamner le discours historique, en suscite un nouveau, conscient de ses procédures et de la relativité de sa référence à l'événement aboli[2].

Il est vain de dénoncer la spécialisation dans l'étude des langues et des documents anciens quand des bibliothèques perdues reviennent au jour et s'imposent aux chercheurs : manuscrits de Qumrâm, pas encore totalement élucidés ; Targumim trouvés par hasard à la Bibliothèque Vaticane en 1949, qui témoignent de la vie du texte biblique à l'époque des origines chrétiennes ; manuscrits de Nag Hammadi découverts en 1945, qui renouvellent les études du gnosticisme ancien ; 7000 tablettes de textes économiques, juridiques et religieux trouvés récemment en Syrie où Ebla, ville florissante vers 2500 avant J.-C., sort des sables... Et comment ignorer le rajeunissement des recherches sur le milieu socio-culturel du Nouveau Testament, sur les écrits apocalyptiques, sur la littérature intertestamentaire ? Il faut savoir aussi que l'histoire du texte lui-même de la Bible, de sa transmission, de ses variations, fait l'objet d'entreprises patientes.

une histoire d'écritures

La mutation la plus remarquable des études bibliques au cours de ces 25 dernières années paraît bien être le déplacement d'intérêt de l'histoire des événements à celle des écrits. Pour le Pentateuque, par exemple, les espoirs fondés sur l'archéologie pour qu'elle montre que « la Bible a dit vrai » ont été largement déçus. L'idée s'est imposée que les écrits méritaient d'être considérés pour eux-mêmes et non d'abord en fonction de l'histoire à laquelle ils se réfèrent. Et plutôt que de pousser à bout les découpages pratiqués par la théorie documentaire, on s'attache aux grands moments de la (ré-)écriture des traditions et des textes plus anciens, sous Ezéchias, durant, puis après l'exil babylonien. De même, les études sur les Prophètes passent de la reconstitution de leur vie et de l'histoire de

2. Cf. C. PERROT, **Jésus et l'histoire**, Paris, Ed. Desclée, 1979.

leur prédication à la formation des livres mis sous leur nom, qui demandent par leur composition littéraire à être pris comme des ensembles construits. Même le livre d'Isaïe peut être reconsidéré dans l'articulation de ses trois parties.

Pour les Evangiles, c'est plus net encore. Les études sont largement sous le signe de leur formation à partir de traditions orales, à travers des sources et collections fragmentaires, sous la mouvance des besoins des communautés et des intentions théologiques de leurs rédacteurs. La distinction des couches rédactionnelles successives permet d'atteindre, pense-t-on, un déploiement de relectures et réécritures qui témoignent de l'actualité sans cesse renouvelée des souvenirs sur Jésus. Si l'historien se risque à évaluer le poids historique de la référence à Jésus, il la cherche dans la mémoire vivante des communautés et l'histoire des interprétations.
Il reste que le texte est lu en fonction de l'histoire : histoire non plus des événements qu'il rapporte, mais de sa genèse et de sa communication dans son milieu originaire. On demeure attaché au fait qu'il a signifié autrefois et que la saisie du sens passe par le contexte historique de sa production dans le passé.

des écrits composés

L'attention ramenée de l'histoire des événements à celle de l'écriture ne pouvait manquer de s'attacher à l'écrit tel qu'il se présente encore à notre regard. La critique littéraire, à force de scruter les sutures qui permettent de repérer sous le texte actuel les matériaux antérieurs, était devenue une technique de dissection. Elle était incapable d'expliquer ce texte-là-sous-mes-yeux autrement que par un assemblage de pièces bricolées et par les intentions extérieures du bricoleur. Il fallait que leurs incohérences subsistent puisque sans elles il n'y aurait pas de dissection et d'histoire du texte possibles. Cette impuissance et l'arbitraire des hypothèses aussi diverses qu'incontrôlables proposées pour un même texte ont provoqué la lassitude.

Un premier compromis tente de tempérer la critique des sources par la considération des traits et des thèmes qui caractérisent une œuvre dans son ensemble [3]. On renonce à reconstituer l'état « primitif » des matériaux perdus. Ailleurs la critique littéraire retrouve sa vocation originelle, qui est de rendre compte du caractère « littéraire » du texte précisément,

3. Par exemple, les **Etudes sur l'œuvre de Luc** d'A. GEORGE, Paris, Ed. Gabalda, 1978.

et non de son histoire. Ce caractère, pense-t-on, est affaire de « forme », c'est-à-dire de composition. L'écrit signale son unité par des répétitions, des correspondances, des inversions et des symétries qui le font « tenir », résistent à sa mise en pièces, imposent et guident sa lecture globale. Ces marques dites «formelles» parce qu'elles dessinent un système de relations, fonctionnent comme des indications à l'usage du lecteur, pour que le message passe bien, avec son relief, ses insistances. Parce qu'elles assurent la consistance de l'écrit, on parle à ce propos d'analyse « compositionnelle ». On dit aussi : analyse « structurelle » parce qu'elle fait apparaître des « structures littéraires » ; ou encore : analyse « rhétorique », parce qu'elle permet de préciser l'effet visé sur le lecteur.

Dans cette perspective, en effet, la communication du message est la grande affaire. Mais on ne la caractérise plus par les intentions de l'auteur ou par les besoins des destinataires, posés au début ou au bout du texte et hors de lui. C'est la « forme » du texte qui dit son intentionalité, que la lecture rhétorique exploite. Sans invoquer l'histoire, cette lecture fait bon ménage avec elle. Car les procédés de composition sont ceux d'une époque ou d'une culture, et la manière dont ils sont employés peut autoriser des hypothèses sur l'usage ou la situation de communication qui leur convenait à l'origine.

II

nouvelles pratiques

Que veut dire l'intervention récente de « nouvelles lectures » de la Bible, matérialistes, psychanalytiques, sémiotiques ? On y reconnaît sans peine la retombée des sciences humaines. Leur développement remarquable depuis 1950 a profondément affecté notre attitude à l'égard des textes. Le fait littéraire ne pouvait rester hors de leur portée ni les critiques littéraires se désintéresser d'elles. La guerre devait éclater un jour entre eux. Ce fut la querelle de la « nouvelle critique » dans les années 1965-68 [4]. Or, entre les recherches littéraires et les études bibliques, la frontière ne fut jamais étanche. Il était inévitable que les interrogations sur les discours humains se répercutent dans les cercles exégétiques. Et ce fut le congrès des biblistes français à Chantilly en 1969 [5]. La réflexion

4. Cf. **Les chemins actuels de la critique,** sous la direction de G. POULET, Paris, Ed. 10/18, 1968.
5. Cf. **Exégèse et herméneutique,** sous la direction de X. LEON-DUFOUR, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

herméneutique sur les conditions et les tâches de l'interprétation biblique y tint la première place. Mais ce furent les ressources de la psychanalyse et surtout de l'analyse structurale du récit qui frappèrent le plus l'attention. Depuis, peu de biblistes se sont mis à l'étude de la première. Mais beaucoup se sont familiarisés avec la seconde et prennent le relais des sémioticiens qui les ont précédés dans l'étude de textes bibliques.

écriture et lecture comme fait social

Il semble que le point de vue sociologique sur les textes posait moins de questions aux exégètes familiarisés depuis longtemps avec les recherches sur le milieu d'origine et la fonction sociale des traditions et des écrits. Le choc vient d'une théorie de la société et de l'histoire inspirée du matérialisme historique [6]. Ecriture et lecture s'y trouvent interprétées comme des pratiques idéologiques reliées aux pratiques politiques et économiques d'un groupe social. Celui-ci correspond à une « formation sociale » caractérisée par le mode d'articulation des trois instances économique, politique et idéologique.

On voit bien ce qu'une telle théorie peut avoir de fécond par les questions qu'elle oblige à poser aux textes. Ceux-ci ne seront pas isolés de leurs conditions sociales de production, de circulation et de consommation. On voit aussi (moins au départ que dans la poursuite du travail) les difficultés de l'entreprise. Les trois instances de la formation sociale dont les textes bibliques seraient les produits, doivent être reconstituées à partir de ceux-ci et de toute la documentation disponible. Il faut en reprendre l'examen, et le faire de première main, car les travaux déjà réalisés sont le produit de l'instance idéologique de la formation sociale à laquelle appartiennent leurs auteurs. Et comment vérifier sur des sociétés mortes, ressuscitées par le discours historique, la théorie interprétative qu'on leur applique ? On ne pourra jamais en saisir que certains aspects.

Reste un bienfait salutaire de ce type de recherche : elle est capable de mettre sous nos yeux les indices que nos discours d'interprètes de la Bible sont situés socialement et conditionnés idéologiquement sans que nous sachions ou désirions le voir. C'est pourquoi il me semble que la vertu de l'« analyse matérialiste » (si l'on tient à cette étiquette, où c'est le mot « analyse » qui me gêne, au vu des essais réalisés) se démontre surtout par une discipline de lecture en groupes où l'on a souci de surveiller les schèmes interprétatifs le plus souvent inconscients que nos solidarités

6. F. BELO, **Lecture matérialiste de l'évangile de Marc,** Paris, Ed. du Cerf, 1974.

sociologiques nous imposent. Quant à proposer une interprétation sociologique d'écrits bibliques, la règle est d'exposer franchement la théorie dont on s'inspire. Il n'y a pas que la marxiste [7]. Et il est bon de savoir qu'en sociologie, aucune théorie ne se trouve pleinement vérifiée. Chacune se juge aux possibilités offertes de comprendre tel ensemble de phénomènes limité.

Il y aurait peut-être avantage à chercher une interprétation sociologique de l'écrit plutôt que de l'histoire sociale à laquelle on le rapporte. On n'a jamais encore réussi à résoudre la difficulté d'articuler les structures du discours et celles de la société. Mais écrire et lire, surtout quand il s'agit de livres d'usage communautaire, peuvent être considérés comme un fait historique et social. Ce ne sont pas simples façons de fixer l'image d'un passé ou d'un milieu. Ce sont des actes révélateurs et générateurs d'une conscience sociale, d'un être-au-monde et d'un devoir-être [8]. Ecrivains et lecteurs bibliques ne sont jamais isolés d'un groupe à la fois producteur et lecteur d'écritures. Qui écrit, se relit et se relie. Qui lit, produit un discours décalé du texte lu et relié à un discours social. De ce point de vue, écrire et lire vont ensemble et ne peuvent être détachés des autres pratiques sociales du groupe-lecteur. Ils traduisent la manière dont celui-ci se donne une histoire et un avenir, se comprend et s'invente. Pour le discerner, l'analyse interne des écrits et des discours de lecture s'impose avant toute comparaison avec ce que l'on peut savoir par ailleurs des pratiques sociales de ce groupe, et que l'on ne connaîtra jamais qu'à travers l'image que les écrits et les discours s'en donnent. Si l'intérêt de cette recherche reste référentiel, tourné vers l'histoire faite ou qui se fait, c'est une histoire vécue et « pro-jetée » par un sujet collectif. La référence représente ici moins le référent social auquel le langage renvoie que cette dimension du langage lui-même qui y renvoie.

écriture et lecture à la lumière de la psychanalyse

Passer de la sociologie ou socio-linguistique à la psychanalyse, c'est changer d'univers. Freud découvrit l'inconscient en écoutant parler. Et la psychanalyse procède par analyse immanente du langage, sans sortir du discours vers un référent quelconque. Ce sont les structures du signifiant qui livrent le « manque » ou le « désir » du sujet parlant. Nous devons à Lacan l'interprétation de Freud qui s'est révélée la plus féconde en essais

7. G. THEISSEN s'inspire de Max Weber dans **Le christianisme de Jésus,** Paris, Ed. Desclée, 1978.
8. Cf. A. PAUL, **Le fait biblique,** Paris, Ed. du Cerf, 1979.

de lecture psychanalytique de textes. En posant que l'inconscient est structuré comme un langage, il a renouvelé le regard sur les écrits. Il ne s'agit pas de soumettre l'auteur, le lecteur ou les personnages d'un récit à une cure impossible, qui exige l'écoute de la parole vivante. Mais le texte naît de la parole et y retourne par la lecture. Et la comparaison avec d'autres discours traités par la psychanalyse permet de repérer les fractures par où les pulsions se disent, les oublis et les ruses par lesquels elles se cachent et se trahissent. On ne s'improvisera pas analyste en ce domaine. Il y faut une grande familiarité théorique et pratique, qui ne perd rien à se confronter avec une analyse sémiotique [9]. Et l'on se gardera de re-raconter les épisodes évangéliques en jouant d'une nouvelle « illusion référentielle » à partir de traits sélectionnés pour être exploités dans une version originale d'un Jésus expert en cures réussies [10].

écriture et lecture comme pratique signifiante

Plus que la psychanalyse, ce sont les sciences du langage qui attirent les biblistes, pour des raisons qui tiennent à leur métier et pour d'autres que justifient les ressources déjà éprouvées de nouvelles techniques d'analyse. Le bibliste est un praticien des textes et s'intéresse à la signification. Voici qu'on lui propose une réflexion là-dessus et des procédures de vérification sur pièces. Pour peu qu'il soit fatigué des débats interminables sur l'état « primitif » d'un texte, il se réjouit de pouvoir le prendre tel qu'il est comme un fait de langage, même s'il résulte d'un collage ou d'une série d'accidents rédactionnels. Et s'il trouve que les commentaires diluent et énervent le sens au fur et à mesure qu'ils s'allongent et se reproduisent entre eux, la remontée vers les sources langagières de la signification prend le charme d'une cure de jouvence et d'amaigrissement.

III

sciences du langage et exégèse

L'influence des sciences du langage se manifeste diversement en exégèse, selon que l'intérêt se porte sur la communication du message ou plus

9. Les deux essais de L. BEIRNAERT (psychanalyse) et de J. CALLOUD, G. COMBET, J. DELORME (sémiotique) sur Marc 5 dans **Les miracles de Jésus,** Paris, Ed. du Seuil, 1979, ne font que se juxtaposer. Comparer D. VASSE sur « Le jugement de Salomon » dans **Un parmi d'autres,** Paris, Ed. du Seuil, 1978.
10. Je pense, bien sûr, à F. DOLTO, **L'évangile au risque de la psychanalyse,** 2 vol., Paris, Ed. J. P. Delage, 1977 et 1978.

précisément sur la production du sens [11]. L'importance de la communication s'impose d'elle-même : le langage transmet du sens. Mais il faut dire aussi qu'il en produit. Car le sens vient au message transmis, non de la pensée de l'émetteur, mais des codes internes au discours. Le langage est donc à la fois communication et signification. Mais on peut privilégier l'un ou l'autre de ces deux aspects.

la communication

Privilégier la communication, c'est considérer le discours ou le texte à partir de ses fonctions selon le schéma classique :

Emetteur ⟶ Message ⟶ Récepteur

Les interprétations bibliques fondées sur l'histoire de la rédaction ou sur l'analyse rhétorique reposent sur ce schéma. Ainsi s'explique, je crois, la faveur des biblistes pour des linguistiques ou des sémiotiques de type fonctionnel : on leur demandera de l'aide pour caractériser la fonction des textes dans leur situation de communication.

La classification des six fonctions du langage selon R. Jakobson connaît un certain succès dans les analyses de discours religieux. Elle précise le schéma tripartite ci-dessus et distingue les fonctions : — expressive, tournée vers l'émetteur du message ; — conative, tournée vers le récepteur ; — poétique, attachée au message pour son propre intérêt ; — référentielle, tournée vers ce dont on parle ou vers le contexte de la communication ; — métalinguistique, chargée de préciser le code par lequel le message est transmis ; — enfin phatique, chargée d'établir le contact entre les interlocuteurs. Cette classification éveille l'attention à certaines dominantes caractéristiques permettant de comparer des discours entre eux. Mais elle reste trop générale pour permettre de pousser très loin l'analyse. Elle convient mieux à la communication orale qu'à l'écrit. Et l'instance de réception est beaucoup plus complexe qu'on le laisse entendre. Le destinataire, en effet, notamment dans les textes, n'est pas qu'un récepteur d'information ou de message. Il peut être postulé comme un sujet actif, qui doit assumer la communication, interpréter, s'engager, et dont la réaction peut être d'avance prévue et prise en charge dans un discours persuasif.

11. Cf. T. TODOROV, O. DUCROT, **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**, Paris, Ed. Hachette, 1972.

Autre influence notable sur les études bibliques et théologiques récentes : celle de la philosophie anglo-saxonne du langage. Elle a mis en valeur les « actes de parole » (« *speech-acts* » de Searle), l'acte « performatif » notamment par lequel « *dire, c'est faire* »[12]. Prononcer certaines phrases, comme « je jure... », « je promets... », c'est réaliser ce que l'on dit et modifier la relation entre les interlocuteurs. On est amené à dépasser le cadre strict de la communication pour s'intéresser à l'inter-locution et aux conditions d'exercice de l'activité langagière dans la société. Une promesse suppose un code des relations sociales, qui déborde le linguistique. Et la parole, de ce point de vue, ne s'isole pas de son contexte situationnel. Mais on voit qu'il s'agit surtout de parole. Non que l'écrit échappe à des protocoles sociaux d'usage, mais il a plus d'autonomie que la parole. Il se détache de celui qui en assume la responsabilité sociale et reste disponible même pour un lecteur à qui il n'est pas destiné. Comment appliquer la notion de performatif à un écrit, à un livre, à une œuvre littéraire ?

Un autre courant encore marie ses eaux avec celles de la philosophie anglo-saxonne du langage et exerce son influence sur l'exégèse, surtout aux Etats-Unis et en Allemagne. Il procède des travaux de l'américain Ch. W. Morris et s'intéresse à la « pragmatique », c'est-à-dire à la manière dont le discours est fait pour agir d'un pôle à l'autre de la communication. Il s'agit encore de l'utilisation du langage. Et c'est toujours l'apport des recherches linguistiques le plus facile à assumer dans les habitudes de l'exégèse. On ajoute aux chapitres de la syntaxe et de la sémantique un troisième, intitulé « pragmatique ». Le premier essaie quelques rudiments d'analyse narrative à la syntaxe traditionnelle pour rendre compte de l'unité d'un récit. Le deuxième s'applique toujours en priorité au vocabulaire, en cherchant à établir des champs sémantiques, mais en oubliant que la sémantique du discours fait travailler des unités d'autres dimensions que les mots. Enfin la pragmatique est menacée par l'importation trop directe d'une linguistique de la communication parlée. Elle ne fait pas la différence entre ce qui se passe entre personnages représentés en dialogue dans le texte (serait-ce sous la forme du « je » et du « vous » comme dans les lettres de Paul), et ce que le texte programme de sa propre relation à son destinataire. Car ses structures présupposent des instances d'énonciation immanentes qu'il faut soigneusement distinguer de l'auteur et des destinataires historiques.

12. Cf. J. L. AUSTIN, **Quand dire c'est faire,** Paris, Ed. du Seuil, 1978 ; J. R. SEARLE, **Les actes de langage,** Paris, Ed. Hermann, 1972.

la signification

C'est pourquoi, entre autres, le courant de la sémiotique française qui procède des travaux d'A. J. Greimas, propose de privilégier la signification sur la communication [13]. Un texte fait sens, non parce qu'il est communiqué, mais il est communicable parce qu'il est signifiant. Et il signifie à partir de ses structures immanentes.

Cette prise de position oblige à pousser le plus loin possible l'analyse de ce qui se passe dans le texte et par lui. On s'interdit d'en sortir pour résoudre les difficultés par appel à un « deus ex machina » (intentions d'auteur, situation de discours) qui prédéterminerait du dehors le sens. On se contentera des données internes pour chercher comment *ce* texte construit sa lisibilité. Et s'il fait appel à un autre texte, ce n'est pas pour pousser le lecteur hors de ses propres limites, mais pour y intégrer, transformer et assimiler ce qu'il reçoit. S'il traduit une intentionalité (un « vouloir dire »), ce n'est pas d'abord à cause de son auteur, mais à partir de ses structures, principe d'un « pouvoir dire » ou, côté lecteur, d'un « pouvoir lire ». Le lecteur, en effet, se trouve en quelque sorte codé dans le texte, sous la forme d'un rôle à tenir, d'une compétence à exercer. C'est à partir de là que l'exégète peut non seulement lire le texte, mais imaginer le type de lecteurs auxquels il était destiné à l'origine. Et s'il y a intérêt à retrouver son contexte, à lui rendre sa situation de discours, il faut reconnaître que ce n'est pas pour en découvrir le sens, puisque dans les études exégétiques le contexte est reconstitué par l'examen du texte. Preuve qu'il offre une couche *primaire* de sens par lui-même, à laquelle le contexte fournit la possibilité d'effets de sens second. Avant de chercher la signification en contexte, l'analyse structurale pose que c'est le texte qui fait ou du moins sélectionne son contexte. Il impose sa signification à son propre émetteur. Celui-ci ne fait pas ce qu'il veut du langage. Il ne peut imposer n'importe quelle lecture de son texte.

Ce retour résolu au texte et à sa constitution immanente oblige à le considérer dans sa globalité. On remet ainsi en question le découpage de la

13. Qu'il suffise de renvoyer à **Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage,** Paris, Ed. Hachette, 1979. On trouvera un guide théorique et pratique en **Analyse sémiotique des textes,** par le Groupe d'Entrevernes, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1979. Applications bibliques : **Signes et paraboles,** par le Groupe d'Entrevernes, Paris, Ed. du Seuil, 1977 ; D. et A. PATTE, **Pour une exégèse structurale,** Paris, Ed. du Seuil 1978. Pour informations et études dans cette perspective, voir le bulletin trimestriel **Sémiotique et Bible** du CADIR (25, rue du Plat, Lyon).

Bible en péricopes adaptées à l'usage liturgique. Le problème de l'unité d'un évangile, par exemple, est pris sans considération de sa genèse, parce qu'elle ne résulte pas du dehors, mais de ses corrélations internes. Elle se construit plus profondément que les traces de rédactions successives, les différences de genres littéraires et les symétries de la composition littéraire ou rhétorique. Elle fait, par exemple, que miracles et paraboles concourent et deviennent indissociables : elles inscrivent ensemble dans le récit évangélique une exigence d'interprétation par les personnages et, à travers eux, par le lecteur. Il apparaît déjà que tous les évangiles reposent sur des structures communes et que leurs variantes peuvent être considérées à partir de là sous un jour nouveau.

Des possibilités s'ouvrent pour la comparaison des textes entre eux. Dans le domaine biblique, la multiplicité des traductions et des commentaires se prête à des confrontations d'un type original. En posant qu'une traduction ou un commentaire produit un autre texte, l'analyse structurale permet de les comparer, non plus en surface, mais en remontant vers les structures des deux états textuels. Ce point de vue se révèle particulièrement avantageux pour débrouiller le problème des lectures multiples d'un même texte, qu'elles soient attestées par l'histoire des interprétations ou revendiquées par les « nouvelles lectures » au nom du « sens pluriel ». Il se passe toujours quelque chose entre un texte et le discours de lecture que je lui fais tenir. On commence à connaître les procédures de la transformation du sens qui s'accomplit de la sorte. Il devient possible d'apprécier dans quelle mesure une lecture s'apparente avec le texte lu et s'en distancie.

questions nouvelles

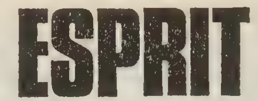
Je ne retiendrai que les questions les plus fondamentales, qui touchent à l'interprétation de la Bible. La réflexion doit être poursuivie, et en grande partie renouvelée, sur le et les sens des Ecritures. La distinction des rôles d'exégète, spécialiste du sens « historique » ou « littéral », et d'herméneute, qualifié pour dire le sens aujourd'hui, a fait long feu. La distinction du sens « littéral » et du sens « plénier » est à reconsidérer. On ne parle plus guère du second. Et l'immense travail des biblistes prouve que le premier est construit aujourd'hui. L'état de confusion dans lequel nous trouvons le chantier pourrait être une chance d'interroger à nouveau les anciens et leurs théories complexes sur les quatre sens de l'Ecriture.

Pour cette réflexion, il faudra tenir compte de la remise en honneur de l'écrit, consistant, structuré, toujours là, et de l'acte d'écriture et de lec-

ture, inséparablement unies, où le langage, le texte, avec ses contraintes et ses possibilités, rencontre son autre, l'homme, et d'autres textes, donc de nouvelles significations. L'insistance sur la lecteure et la transformation qu'elle implique du texte lu devrait équilibrer le souci historique et la remontée vers les origines. Prendre le livre comme un fait, différent des faits auxquels il renvoie et qui ont pu lui donner naissance [14]. Car le livre, loin de ne présenter qu'une image ou un reflet de la « réalité » qu'il désigne hors de lui-même, constitue un monde interne, un monde de sens, décalé du monde des choses et ouvert en avant du côté de ses lecteurs. En offrant un instrument de contrôle pour évaluer la dérive d'un texte dans ses interprétations, la sémiotique devrait nous garder du « sens unique » autant que des ambiguïtés du « sens pluriel ».

jean delorme

14. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre testament,** Paris, Ed. du Seuil, 1976.



NOVEMBRE-DECEMBRE 1980

DROGUE ET SOCIÉTÉ

I. **LA SOCIETE ET SON DOUBLE**

1. **Déplacements**

Joao Fatela : Métamorphoses
J. P. Gavard-Perret : Dans l'Orient désert...
P. Mari et P. Mignon : La promotion du quotidien, Le rock et la drogue

2. **Banalisation**

Eric Conan : Des petites brèches illusoires, Les jeunes générations
Philippe Lucas : Complicité, Montceau-les-Mines

3. **Mise en scène**

Hubert Lafont : Une liturgie dramatique

II. **LES LIMITES DE LA MEDICALISATION**

1. **Du plaisir à la souffrance**

Rodolphe Ingold : La dépendance

2. **Pratiques institutionnelles**

J. Dugarin et F. Smiejan : Drogue, médicaments, hôpital général
Catherine Gallien : A l'hôpital psychiatrique : un mauvais malade
A. Ephraïm, M. Isambart, S. Werebe : L'Abbaye
Rodophe Ingold : Marmottan
Liliane Atlan : Tuer la mort

3. **Les centres d'hébergement et de postcure**

F. Curtet : Le Trait d'Union - **P. Petit-Tellier :** Le foyer de la rue des Hayes - **C. Rivière et D. Sachs :** La Robertsau - **A. Benoît :** L'Oiseau Bleu - **J. P. Coussy :** Le Peyry - **R. Ingold :** La Gentillade
Hervé Donnat : La maison filante

4. **Contre les illusions thérapeutiques**

Nathalie Kalibaba : Comportementalisme : l'efficacité contre l'utopie
Jean-François Solal : Le drogué et le spécialiste, Partage d'une illusion
François Curtet : Peut-on s'en sortir ?
Entretien avec Claude Olievenstein : Changer de cap institutionnel
Joao Fatela : Des pratiques transitoires, De la médicalisation à l'éducation

III. **ETHIQUE ET DROIT**

1. **La question de la loi**

Didier Liger : L'échec du législateur
Joseph Grollier : Les vertus du Rapport Pelletier
Olivier Mongin : L'esprit de la loi dans les sociétés modernes

2. **Contrepoint**

Pierre Mayol : Les seuils de l'alcoolisme

Ce numéro (novembre 1980), 288 pages - France : 40 F - Autres pays : 41 F

Abonnement :	France		Autres pays	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	130 F	240 F	140 F	260 F
Soutien	190 F	350 F	190 F	350 F
Etudiants	104 F	192 F	112 F	208 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C. C. P. Paris 1154-51

ni l'un ni l'autre

Depuis une quinzaine d'années, débats et publications se multiplient qui confrontent la psychanalyse et la foi en leurs discours et en leurs effets sur nos contemporains, au moins ceux des pays occidentaux. Faire l'historique de cette confrontation n'est sans doute pas la meilleure façon d'en saisir l'enjeu. En tout cas, le meilleur moyen de le manquer serait de se satisfaire de concordisme ou d'entériner un divorce par consentement mutuel. Par contre, une problématique redéfinie à partir de la pratique apporte un élément décisif : le croyant et l'analysant, de par l'acte qui spécifie chacun, se soumettent à l'épreuve de la parole. Ils font l'un et l'autre l'expérience assidue que l'être humain ne peut parler que parce qu'il est en lui-même divisé en sujet de l'énoncé et en sujet de l'énonciation : son acte, avant de désigner un objet, signifie le désir. Assujetti à la loi du langage, il n'a jamais accès qu'à une vérité diffractée dans des signifiants et non pas unifiée en un savoir totalisant. Que le sujet ne peut être Un *et que personne n'occupe jamais la place de* l'Autre, *c'est ce que la cure a pour projet de faire découvrir au patient. N'est-ce pas, par contre, ce que les religions, celles de la science, du sens ou du sacré, avec leurs corps de vérités et d'institutions, n'ont de cesse de recouvrir, au grand soulagement du « mammifère parlant » qui réclame un roi (maître, responsable, code, programme...) : ou le sein ou la verge pour stopper son cri. C'est pourtant dans la portée de ce cri — pure énonciation en deçà de l'énoncé — que s'ouvre l'itinéraire de désir auquel le croyant est convoqué, s'il est avéré que la foi selon la Bible ne s'accomplit pas en quelque formule que ce soit, mais à la Chose elle-même, Dieu toujours au-delà des mots. Les répercussions éthiques de cette logique sont rigoureuses, bien plus que les morales balisées d'obligations et d'interdits. Quand le désir fait loi et maintient le sujet en état de passant et de mutant, alors le Bien, comme l'Etre, ne s'épelle plus que laborieusement, dans les « déchets » signifiants des paroles et des actes. A travers eux s'entendent une voix : « Vis » et une injonction : « Tu désireras » qui n'appellent pas à un sauve-qui-peut hédoniste ou désespéré. Elles instaurent les humains dans la dépendance reconnue d'un manque qui les soustrait à la fascination de l'Idéal, elles les invitent à mettre au monde interminablement, dans la division propre à toute naissance, quelque chose comme l'humanité.*

claude pont

« Enfin un homme qui a des certitudes ! »
(La presse — passim — au voyage du Pape en France, juin 1980)

« Et pourquoi pas la psychanalyse au risque de l'Evangile ? » Question relancée, comme balle dans l'autre camp, par un religieux à Françoise Dolto présentant à la télévision son ouvrage : *L'Evangile au risque de la psychanalyse.* Ce lieu ne parut pas propre à poursuivre le débat. Les choses en restèrent sur cette faim.

Au cours d'un autre débat, de peu antérieur, Michel de Certeau remarquait justement que la foi chrétienne ne dispose pas de *lieu propre,* qu'elle « *ne se spécifie que par une " manière de faire " dans des espaces qu'elle ne construit pas, et ne peut donc prétendre à une explication intégrale et cohérente dans un univers social où la figure de l'autre fait resurgir partout l'interrogation d'un absolu manquant et nécessaire* ». Il s'attirait aussitôt la question inquiète de son co-équipier, J.-M. Domenach : « *D'accord sur ce que vous dites de l'autre... mais alors, qu'en est-il de ce qu'on n'ose plus appeler notre vérité, qu'en est-il de l'Evangile lui-même ?* » [1].

Ces réflexions introduisent assez bien aux difficultés d'une rencontre de la psychanalyse et de la foi puisqu'elles mettent en relief ce dont se supportent leurs discours respectifs : l'autre inévacuable en tout fait de parole et de vérité ; puisqu'elles mettent en relief aussi le vœu que chacun de ces discours consente à respecter la spécificité de l'autre sans le parasiter... à moins que la psychanalyse ne soit disposée à tourner la meule, d'affinement et d'épuration, des messianismes bienfaisants. Une abondante publication se nourrit ainsi du quiproquo des bonnes fois, religieuses souvent, psychanalytiques parfois, où les positions tantôt se contrarient dans une bataille de dialectiques hétérogènes qui tendraient à réduire l'un des discours à l'autre, tantôt se confondent dans la célébration idyllique d'un même Verbe unifiant et médiateur d'impatientes accordailles.

deux épreuves où le vrai s'oppose à l'illusoire

Une vérité insiste à travers ces impasses, trahissant que la psychanalyse et la foi ne se rencontrent pas comme deux problématiques convergentes ou divergentes en vertu de leurs énoncés, et qu'elles n'ont aucune vocation

1. M. de CERTEAU, J. M. DOMENACH, **Le christianisme éclaté,** Paris, Ed. du Seuil, 1974, pp. 66-67.

à impact mutuel en ce sens-là. Freud en avait tôt prévenu croyants et incroyants, laissant à ceux qui en percevraient l'urgence le soin de montrer qu'elles n'ont en commun que d'être expériences de sujets parlants et expériences d'une actualisation des effets de la parole sur le sujet ; expériences par conséquent de l'affrontement à l'autre présent en tout langage et donc d'une « différence » qui constitue le sujet lui-même ; dès lors, convergence et divergence ne sont plus qu'un couple d'oppositions dans une problématique complètement caduque.

Il s'ensuit aussitôt que ni l'un ni l'autre de ces discours — psychanalyse, foi — ne se fonde sur une expérience « subjectiviste » au sens des psychologismes ambiants, mais sur celle d'un *assujettissement* aux lois du langage, hors desquelles toute relation intersubjective comme toute exploration intrasubjective perdraient consistance et resteraient offertes aux tartes à la crème de l'affectivité et de la dévotion.

Il s'ensuit donc aussi que ce serait se rendre la partie facile, et même simpliste, que d'opposer la démarche de l'analysant qui entre dans l'expérience de la cure aux discours « religieux » (non circonscrits, loin de là, à l'univers religieux), ou celle du croyant à une théorie « psychologique ». Il y a plutôt à s'interroger sur la possibilité de mettre en relation deux *épreuves* qui, avant de se constituer en discours soumis comme les autres à une logique où le vrai et le faux s'opposent et se composent, ont à se reconnaître dépendantes d'une logique préalable où le vrai ne s'oppose pas au faux, mais à l'*illusoire* [2].

En effet, si la psychanalyse se spécifie par ce qui supporte tous les discours à leur insu — l'inconscient —, elle n'est par là-même opposable à aucun d'eux sans s'ériger aussitôt en super-discours détenteur du dernier mot et de la clé du vrai. Là serait son illusion, qui la transformerait en discours « religieux », que le croyant dépiègerait sans trop de peine, lui qui (au moins dans le meilleur des cas) peut se dire bien plus tenu par la Parole qu'il ne détient la Vérité dans le credo qu'il professe.

Pour l'un comme pour l'autre de ces discours, la nécessité s'impose donc de prendre acte d'une différence qui les traverse chacun de l'intérieur, ouvrant l'espace d'une coupure, d'une division où s'origine et d'où se soutient toute parole comme tout sujet. Cet assujettissement, repéré par Freud comme une véritable subversion du sujet de la connaissance, prend

2. Sur la question des problématiques, voir l'article de L. BERNAERT dans « Problèmes de psychanalyse », **Recherches et débats**, Paris, Ed. Desclée, 1973, pp. 193-204.

donc son axe et ses références d'un autre espace que celui des philosophies de la conscience et des spiritualismes qui en sont issus ; l'articulation qui en a été restituée par Jacques Lacan définit le champ même de l'opération analytique face aux abâtardissements et ravalements qui ne cessent de la recouvrir du manteau de Noé de toutes les « cultures » [3].

Le rappel s'en impose pour préciser les conditions d'une rencontre moins vaine entre psychanalyse et foi, et pour interroger de là, et de là seulement, le discours du croyant : à titre d'*épreuve possible d'une telle subversion.*

I

l'autre et la chose

Avant de donner lieu à quelque théorisation offerte à l'échange rationnel et au commerce culturel, la psychanalyse est l'expérience d'un corps qui parle (d') un manque dont il souffre, et à partir du lieu même de ce manque, sans rien savoir de l'un (l'objet du manque) ni de l'autre (le lieu du manque), sinon que c'est «çà et là» qu'il parle. Le processus analytique est ouverture à ce lieu et mise en œuvre de ce non-savoir parlant. Il est par là l'épreuve des effets du langage sur la structuration de la subjectivité. Si ce procès est subjectif, c'est d'abord parce qu'il est une pratique des conditions d'émergence du sujet de la parole, et la première de ces conditions est que si le sujet ignore ce qu'il fait quand il parle, *il ne signifie pas moins* ; ce procès de signifiance est contemporain d'un sujet qui se découvre par là sujet de l'inconscient.

l'autre et la chose repérés dans le processus de la parole

Ce qu'on appelle ainsi — inconscient — est donc ce procès premier (processus dit « primaire » dans la théorie) de la signifiance : que le sujet ne puisse en même temps se signifier et signifier sa propre action de signification ne vient pas de quelque opacité qui affecterait le réel où il est plongé, et dont la levée pourrait s'effectuer par un décryptage des sens

3. Principalement : S. FREUD, « Die Verneinung », **G. W.**, t. XIV, pp. 11-15 ; « Au-delà du principe de plaisir », texte français, dans **Essais de psychanalyse,** Paris, Ed. Payot, 1970, pp. 7 sv. Jacques LACAN, **Ecrits,** Paris, Ed. du Seuil, 1966, notamment ces trois chapitres : « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », pp. 237 sv. ; « Subversion du sujet et dialectique du désir », pp. 793 sv. ; « La science et la vérité », pp. 855 sv.

« cachés » moyennant l'affinement de ses capacités perceptives [4]. L'ordre du processus primaire est celui de la prise du signifiant sur le sujet, scindé par là en sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation ; comme c'est aussi l'ordre d'un vide de « savoir », il s'offre d'autant mieux à l'hallucination représentative (fantasme) de ce qui pourrait resouder cette division et apaiser « l'angoisse de reconnaissance » de ce qu'est le sujet et de ce qui lui « convient ».

une demande toujours affectée d'imaginaire

Face à ce décentrement du sujet, tous les appels à la « prise de conscience », au « sens de la réalité », etc., ne peuvent que rester vaines recommandations puisqu'ils méconnaissent cet effet premier du langage : la réalité n'est abordée que comme corrélative d'un sujet qui n'est pas celui de la connaissance : *pas encore* sujet de la connaissance, mais *déjà là* comme sujet parlant [5].

La reconnaissance où il met pourtant toute sa passion, car le moindre mot lui en rappelle le tourment, ne trouve pas le sujet entièrement démuni : lequel de nos mots ne peut être le cri par quoi s'amorce toute revendication ? Chacun d'eux est tout à la fois appel à *l'autre* qui pourrait quelque chose à la détresse du sujet, et mention de *l'objet* qui apporterait la satisfaction évoquée — et donc anticipée. Au cri peut s'attribuer, selon Freud, « *la fonction matricielle de tous les motifs moraux relevant de la compréhension mutuelle* » [6], non sans noter que cette fonction, essentiellement de représentation, affecte d'*imaginaire* tout le circuit de la demande, donc du rapport à l'autre, tout autant que le statut de l'objet demandé.

Car l'autre est cet autre semblable à lui, sans doute, puisqu'il en reçoit avec les images verbales ses repères d'identité (les mots avec lesquels il s'explique et se comprend), mais c'est aussi l'Autre omnipotent et source de tous les biens, « *Autre préhistorique, inoubliable et que nul ne parvient*

4. M. SAFOUAN, **Le structuralisme en psychanalyse,** Paris, Ed. du Seuil, 1968, pp. 30-32.

5. *« C'est ce déplacement considérable quant au repérage de l'être de l'homme qui rend le freudisme intolérable. Et le problème du refoulement reste souvent mal éclairci parce que nous le concevons encore comme une méconnaissance de la réalité, au sens où celle-ci serait là* avant *la méconnaissance. »* M. SAFOUAN, **Etudes sur l'Œdipe,** Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 54 note 2. Rappel de la boutade de Freud : « c'est le destin implacable de la psychanalyse d'amener les humains à se contredire, et de les exaspérer ».

6. S. FREUD, **Aus den Anfängen der Psychoanalyse,** trad. fr. in **Naissance de la psychanalyse,** Paris, P. U. F. p. 336.

à égaler, c'est-à-dire qui, strictement parlant, sur le plan de la représentation, n'est pas, *et que tous les processus psychiques tendent pourtant à retrouver* »[7].

Quant à l'objet, y en a-t-il un pour un tel manque à combler ? Et s'il s'en trouve, quel sera son statut satisfacteur ? C'est là l'ennui, à tous les sens du mot, inséparable du processus primaire : évoquant, du fait même du langage, l'objet présent dans son absence-*même,* cet objet ne peut qu'être non trouvé, mais seulement re-trouvé. Cet ennui consiste donc en ce qu'une satisfaction faite de retrouvailles ne peut qu'être répétitive d'une déception, toujours la même, et toujours exprimée sous la forme d'un quelconque « ce n'est pas ça » : ce n'est pas ça *la Chose* attendue, qui « était » (dans la représentation) avant toute considération de son aptitude à la réalité, et une telle expérience ne peut qu'être frustrante, puisqu'elle est l'épreuve d'un manque imaginaire d'objet supposé (devoir être) réel.

la reconnaissance du désirant

Cette corrélation est de structure, car l'Autre aussi n'est tel et si prestigieux que parce qu'il est supposé savoir — non pas ce qui manque au sujet pour ses reconnaissances de « conformités », à quoi éducateurs et pédagogues suffisent et surabondent ! —, mais il est supposé savoir ce qui fait le manque-même, expression dont l'ambiguïté est telle qu'elle recouvre aussi bien le savoir de l'exorciste que celui du « patient », comme on va le développer.

Car si l'Autre sait, au sens où il n'est pas assujetti à la division du sujet, il fonde aussitôt un discours qui prétendrait évacuer la faille d'où se produit toute parole. Il énonce donc un discours de « s'avoir » : il est tout Un en lui-même. C'est la figure du Maître avec ses effets ravageants de relance du sujet vers une identité introuvable, attendue d'un point A ou Oméga de conformité au vœu de cet Autre sans manque ; du coup, Idéal à rejoindre, mais qui ne peut l'être que par les voies qui restent à la disposition, si j'ose dire, d'un « mammifère qui cause », mais qui ignore que sa parole ne présuppose rien de réel, seulement le langage, et qui tente de retrouver dans le registre « réel » supposé satisfaire son *besoin* ce qu'aucun objet de besoin n'est apte à satisfaire. A quelle Mamma en appeler, dès lors, qui n'encourrait aussitôt une haine proportionnelle à l'assiduité de ses soins ? Cette Mère-Maîtresse ne recevrait que son juste salaire, n'ayant pas saisi que le désir commence où le besoin est repu. Dormir peut-être, mille et une nuits s'il le faut, et rêver assidûment des

7. M. SAFOUAN, **Etudes sur l'Oedipe, op. cit.** p. 40.

mil e tre colonisations possibles de l'espace de la Chose. Voie royale, comme dit Freud, (car l'enfant en chacun s'en régale) pour saisir, sous le déferlement des métaphores du rêve, qu'il n'y a d'autre objet du désir que le *signifiant de sa reconnaissance,* ni d'autre satisfaction pour le sujet que d'être reconnu désirant, c'est-à-dire manquant.

C'est bien ce qui peut advenir au plus juste si l'Autre sait le manque — d'un savoir de « patient » — parce qu'il en supporte lui-même l'épreuve : la *reconnaissance du désirant* s'opère alors par repérage d'un court-circuit qui dénonce l'écrasement du désir sur le besoin. Cet effet est corrélatif d'un renversement repéré dans cet (A)utre, lieu d'où a pu s'entendre le « ce n'est pas ça » dont le circuit des demandes s'alimente répétitivement. Cet Autre-manquant n'est donc repérable comme tel que parce qu'il est incapable d'aucune complaisance envers aucune de ces demandes. Non qu'il n'aimerait faire plaisir comme tout le monde, mais il « sait » l'imposture qu'il y aurait à s'en faire le complément direct ou indirect, puisqu'il ne peut d'aucune façon être l'oblat du désir qui se trahit en toute demande.

comment l'autre et la chose apparaissent dans la cure analytique

L'opération que l'on appelle psychanalyse est la pratique de ce lieu traversé d'une rupture, parce qu'elle est la prise par le sujet du temps de sa parole ; par là, cette pratique scande son épreuve de sujet parlant qui ne peut apporter la preuve qu'il « faudrait pouvoir » apporter aux « constructions » de sa bonne foi livrée à la reconnaissance de l'Autre, pris pour caution de son identité enfin reconnue, et donc de son unité. C'est la position habituelle en toute rencontre quel qu'en soit l'enjeu, mais elle est d'entrée de jeu mensongère, ou plutôt elle est entrée dans un jeu mensonger entre personnes dont l'une est mise en position d'instituer pour l'autre un ordre de discours sans faille. Je dis « instituer », car c'est à cela qu'est sommée de répondre toute institution ; et l'analyste est placé tout uni-ment — c'est le cas de le dire — dans cette position menacée d'imposture puisqu'on l'y prend pour cet autre : l'Autre.

la position de l'analyste

Cette position définit ce qui structure l'expérience appelée « transfert », qui n'a rien à faire avec les transports et reculs que peut inspirer le monsieur ou la dame qui sert d'analyste, mais qui est le temps même de l'analyse, le temps qu'il faut pour comprendre que nul ne dit ce qu'il pense dire, disant toujours plus qu'il ne dit dans sa hâte à recourir aux modes

familiers selon lesquels il constitue ses « objets » et se constitue lui-même, objet dévoué à l'Autre. Donc, c'est le temps d'ouverture à une méprise, mais aussi à la surprise, puisque c'est l'expérience d'une adresse toujours manquée, non certes faute de rendez-vous réguliers et ponctuels, mais parce que là est ponctué régulièrement un défaut inattendu au lieu de l'Autre.

« *Terribilis est locus iste* » [8] ! Il s'offre en effet à toutes les dédicaces. La place est menacée aussi puisque sa structure exclut qu'elle puisse être occupée à partir d'investitures conférées par un autre antérieur, qui serait supposé validant du fait qu'il reconnaîtrait les qualifications d'un savoir ; mais la place est risquable par celui qui s'est lui-même ouvert à cette surprise et qui, dans l'après-coup, témoigne « qu'il n'en revient pas », parce qu'il a fait l'expérience d'une demande qui recélait autre chose que le vœu d'une réponse de la part de l'Autre.

L'expérience analytique remet donc radicalement en question tout ce qui se profile sous l'idéologie du « dialogue » et du « responsable » : il ne suffit pas qu'une question se pose pour qu'une réponse soit, et une réponse nécessite du responsable bien autre chose qu'une « capacité » ; il faut encore qu'elle soit émise d'un certain lieu, c'est-à-dire, s'agissant de parole, d'une certaine place symbolique, d'où il n'est même pas nécessaire qu'elle soit proférée pour rencontrer son bon entendeur. C'est bien la seule place qui laisse entendre qu'un « désir naturel ne saurait être vain » : elle n'est aménagée que pour restituer l'efficacité de l'interprétation à qui cela revient, si j'ose dire, de droit « naturel » : au désirant qu'est l'analysant lui-même qui passe d'un discours de maîtrise à un autre discours où le désir *est* l'interprétation.

s'en tenir à la logique de l'impuissance

L'analyste a une place qui n'est donc pas agencée pour que des énoncés fassent sens dans une relation qui ne sera jamais qu'apparemment « duelle », mais il a une place symbolique qui signifie *l'impossibilité d'une relation directe à l'Autre.* Lorsque le discours qu'on lui adresse l'institue à cette place de l'Autre, il ne s'autorise pas de quelque « mode thérapeutique empiriquement découverte par un psychologue génial », comme le laissent entendre les (per)versions médicalisantes et psychologisantes de l'acte analytique, mais il s'autorise de la logique de sa propre impuis-

8. *« Que ce lieu est redoutable ! »* : exclamation de Jacob se réveillant du songe qu'il eut à Béthel (Gn 28, 17). Elle est reprise à l'office et à la messe de la Dédicace des églises.

sance, déchéance dont il a expérimenté la nécessité dans sa trajectoire et dont la mise en jeu, de sa part, est seule opératoire en toute psychanalyse. Les fins qu'il se donne ne sont pas messianiques assurément, mais elles visent à lever l'illusion que la division du sujet pourrait être surmontée, et que pourrait être surmonté du même coup l'intolérable du désir parce qu'*Un au moins* y échapperait.

Entretenir cette illusion qu'à l'instar du Phoenix le Maître puisse resurgir de ses cendres est la tentation à laquelle l'analysant ne cesse de pousser l'analyste : « si vous étiez grand Timonnier, ça arrangerait bien mes affaires, car je suis en panne de dogme » ou, inversement : « tentez seulement de l'être, que je vous en défie ». Dans l'affaire de mon unité problématique et chancelante, être celui pour qui je vous prends : c'est l'invitation à se montrer tel que le transfert puisse se perpétuer ; c'est l'invitation à prendre le parti de l'Un, ou à se prendre pour l'Autre. Cela revient au même, car enfin de qui s'agit-il en ce jeu de miroir ? Ton pouvoir doit tenir le coup, sinon d'où fonder une assurance sans laquelle mon être lui-même vacille ?

Mais quel parti tirer d'une subversion du savoir et d'une dérision de pouvoir qui n'offrent matière à nulle jurisprudence pour « arrangement entre parties » ? Puisque c'est à « l'être » qu'on en appelle ainsi, il faudrait pouvoir sonner la vieille « analogie de l'être » dont se soutient en effet toute « dogmatique » ; quand c'est plutôt par « dés-être », on l'aura au moins entrevu, qu'un peu d'analyste a chance de survenir chez l'analysant que, dès lors, il restera. C'est-à-dire *désirant.*

II

l'autre et la chose dans la foi

On saisit en quoi cette place peut n'apparaître qu'antithétique de celle qu'aménage ordinairement tout discours « religieux ». Je dis « peut n'apparaître », car cela ne serait vrai que d'un discours religieux qui perdrait de vue la coupure sur laquelle il se fonde, comme tout discours, et qui se proposerait donc comme une organisation systématique du *sens* et une garantie de sa continuité[9].

9. On aura déjà remarqué que j'appelle « religieux » tout discours qui privilégie le *sens* (énoncé) ; je laisse ainsi sa chance au « croyant », qui se fonde du « déchet » du sens et advient par là comme sujet du désir (énonciation).

sur le versant de l'énoncé

La philosophie fait son pain de cette farine-là, et on sait quels services la pensée religieuse aime à recevoir de cette servante opulente à des fins dialectiques, éristiques, voire apologétiques. Mais c'est payer cher des prestations dont le croyant fera les frais, car cette servante camoufle le fait qu'elle travaille pour la sécurité sociale et plusieurs compagnies d'assurances. En pareil compagnonnage, toute rupture irréductible contredit la notion même d'exercice de la « pensée » et sa fonction objectivante — comme c'est sa manie — de vouloir dire le vrai sur le vrai... *sans s'aviser que d'abord on dit.* Ainsi, on dira que Dieu est l'objet unique du savoir théologique, sans s'aviser que le fondement de ce savoir est la parole. Il ne sert de rien de dire que cette Parole est la Vérité même qui n'exclut rien de son regard, puisqu'il faut remarquer aussitôt que ce regard, en tant qu'*unifiant,* exclut tout ce qui divise et qui morcelle le sujet de l'acte de foi ; il exclut donc les conditions les plus radicales de son accès à la vérité, et notamment les ratages qui témoignent du fait que cet accès est toujours partiel et discontinu (symptôme, fantasme, inhibition, angoisse...).
Sur ce versant qui est celui de l'énoncé, la religion nie le morcellement constitutif du sujet de la vérité. Or c'est à cela même que confronte l'inconscient.

l'acte de foi vise la chose elle-même

Pourtant c'est à cela aussi que confronte l'acte de foi, qui, de sa genèse à son accomplissement, ne sera jamais autre chose que l'affrontement d'un désirant à la Chose de l'Autre par la médiation d'un signifiant propre — Yahvé, Jésus — qui ouvre un cheminement singulier irréductible à toute voie commune. En effet, dans l'espace de la foi, l'Autre ne joue pas du tout « à ciel ouvert », comme on pourrait s'y attendre : nuées ardentes et transfigurations indiquent assez que la relation n'est jamais directe non plus, et que, s'il en est ainsi, ce n'est pas par souci d'économie sur le procédé univoque du miracle, mais bien pour raison d'incompatibilité entre le Désir divin et une parole qui le cerne. C'est plutôt le cerne qui « dit » le désir ; affaire d'*aura* seulement, c'est-à-dire de métaphore. La Chose ne saurait donc se dire, mais elle peut se signifier : une épiphanie, par exemple, comme un poème, en dira toujours plus long que tous les traités.
Faut-il après cela que le manque à savoir démange la religion, pour qu'elle en vienne à convoquer la bonne à tout faire et prier cette subal-

terne de bien vouloir lui donner moyen de se subalterner à son tour[10]. Mais à quoi ? Au « savoir » de Celui qui ne cesse d'avertir qu'il n'a rien d'autre à diffuser que son Cantique d'amour, parce que, comme *sujet*, c'est bien *la seule Chose qu'il est ?*

La religion peut-elle s'instituer autrement qu'en refusant d'admettre le fait que, si Dieu est à entendre comme sujet, il ne saurait être « cause de soi » ? Ce faisant, elle se fonde sur une pure et simple dénégation du désir, elle exclut que Dieu puisse être sujet et que des sujets puissent le rencontrer (ce qui la rend ironiquement athée, comme on ne peut l'être davantage)[11]. C'est toute la question, et peut-être la seule, que je pose en ces pages. Elle est loin d'être sans précédents : que le désir de Dieu et l'interrogation sur l'« objet » de ce désir (« C'est de l'Autre qu'il est question dans l'oraison ») soient ce qui arrache aux théologiens les plus illustres Confessions et Sommes, c'est ce dont ils savaient avertir dès le seuil de leurs traités inauguraux (de la théologie elle-même, de Dieu, de la béatitude, de la foi, du Verbe incarné). Ils y rappellent que nous ne pouvons rien dire de Dieu que *de* son initiative, et surtout pour dire *ce qu'il n'est pas* ; et que « *si nous l'atteignons comme Vérité suivant notre propre acte de connaître, par manière d'énoncé* », il n'en reste pas moins que « *l'acte du croyant ne s'accomplit pas à l'énoncé, mais...* à la Chose. »[12]

S'il convient de n'établir aucune homologie entre cette « Res », issue des grandes élaborations augustiniennes et la « Chose » freudienne (*das Ding*), il faut pourtant observer que dans l'une et l'autre élaboration ce mot désigne l'espace symbolique d'une rencontre signifiante pour des sujets que rien d'autre ne détermine, sinon d'être sujets à cet espace même. Silence éternel d'espaces infinis, assurément. Effroi peut-être, mais surtout affrontement inévitable au rien, au vide du désir, qui s'ouvre à l'analysant ; affrontement au rien, aussi, qui est présupposé à la grâce (*res*) qui s'offre au croyant, et, dans cette expérience du rien, l'escroquerie de tout ce qui circule à prétention méritoire se dévoile aux mystiques — Eckhart parmi d'autres est là-dessus intarissable —, témoins que, si l'on

10. Chez les auteurs scolastiques, la théologie peut prétendre à un statut de science parce qu'elle s'élabore en dépendance de la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses ; en ce sens, elle est dite « subalternée » à la science de Dieu lui-même.

11. J. LACAN, « Position de l'inconscient », **Ecrits, op. cit.**, p. 841 — Sur le fonctionnement de la vérité comme cause dans la religion, cf. « La science et la vérité », **ibid.** pp. 871-874.

12. THOMAS D'AQUIN, **Somme théologique**, IIa-IIae, q. 1, art. 2 et 2 m.

parle de grâce, aucun Graal n'est à espérer au lieu de la Chose... sauf court-circuit imputable à Magistère, Hiérarchie et Sacramentalité.

l'engagement dans un itinéraire de désir

Il y a court-circuit parce que le savoir (Maître) et le pouvoir (Juridiction), plus gravement encore que d'ouvrir le champ des anathèmes, des excommunications et des querelles d'investitures, ne peuvent qu'avoir le sacrifice pour horizon [13]. Sacrifice de qui et de quoi ? Du désirant lui-même, car ayant trouvé son Maître « rien ne saurait lui manquer ». Sauf une chose justement : le manque lui-même, c'est-à-dire la possibilité d'entamer *un itinéraire de désir,* à ses risques et périls ; seul, ou avec d'autres seuls, mais pas plus Uns que lui.

C'est pourtant aussi ce qui ne cesse de se proposer dans le christianisme sous le thème de la « conversion », comme opération ouverte par la pratique signifiante d'un homme, Jésus, et donc aussi « écriture », qui n'est pas sujette, celle-là, aux garanties d'une orthodoxie, pas plus qu'aux variétés du commentaire savant des exégètes, pour un huilage toujours meilleur de la machine à énoncer, mais qui est d'abord un texte offert à l'*interprétation.* Rien à voir avec la version fantaisiste du sectaire, il s'agit de l'inscription d'un désir dans un corps, corps humain, corps de métier, corps social, pour une incessante mutation. Et s'il y a engagement, ce n'est pas à quelque voie jalonnée de signaux et casquettes certifiant que la route est sûre, car balisée par Quelqu'Un, Maître des énoncés et principe des militances tous azimuts ; c'est plutôt le *retour des énoncés vers le lieu de leur énonciation* pour une reprise toujours renouvelée, toujours ponctuelle et jamais assurée, d'un « passage » dont la mort scande les séquences. Il est vrai que c'est la mort d'une première mort, puisqu'on fait le deuil d'un premier deuil chaque fois qu'on passe d'une image sidérée, car hors-manque, au « *de-siderium* ».

Passe et manque, l'histoire de l'Eglise peut-elle s'écrire autrement qu'en « histoire des conciles » réunis pour son aggiornamento politique de communauté énonciatrice ? Quelque chose de plus essentiel se fomente chez tous, dont la rumeur lui venait pourtant de l'Exode déjà, quand elle esquissait dans le désert ses premiers pas. Mais c'est quelque chose qu'elle ne peut engendrer ni maîtriser comme lieu du sens et comme gardienne de ce lieu : c'est l'errance inévitable d'une trajectoire de fils ou de fille.

13. J. LACAN, **Le Séminaire,** t. XI, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Paris, Ed. du Seuil, 1973, pp. 246-247 ; **Ecrits, op. cit.,** p. 872.

Car là où une « Mater » se donne pour « Magistra », il n'y a plus que sollicitation à éterniser le transfert.

III

une éthique du désir

Evoquer des trajectoires, c'est ouvrir le chapitre de l'éthique qu'elles comportent : jugement sur l'agir, impliqué dans cet agir lui-même. Souligner leur dimension d'errance ne congédie nullement le souci d'en dégager l'éthique, comme on en fait grief à la psychanalyse du côté de la religion (et de bien d'autres côtés). Cela ne serait vrai que pour qui confond éthique et morale, et n'observerait pas qu'il n'y a d'errance — inévitablement — que par rapport à une morale déjà constituée en corps d'obligations, avant tout agir ; et il est patent, comme les discours « religieux » en illustrent le fait, qu'on peut user abondamment de morale sans se soucier d'éthique le moindrement du monde. Cela arrive « en vertu », si j'ose dire, du court-circuit dont j'ai tenté de montrer qu'il est générateur d'illusion, et qui va se révéler générateur, en matière d'éthique, d'hypocrisie inconsciente : il s'agit toujours de soumettre le sujet — empêché par là d'advenir — au sens d'un énoncé qui méconnaît le manque, et qui à cause de cette méconnaissance même, se produit nécessairement comme injonction universelle et toute-puissante : « pareil pour tout le monde, pas de précédents ! ». C'est ce qui s'appelle mettre sur les épaules d'autrui — qui peut être soi — un objet « inconsidérable ». Que ce soit pour son bien, surtout si c'est le Souverain, n'est qu'une cruauté de plus, puisque sa dette en sera rendue insolvable : elle ne pourra plus être que de « perfection ».

contre l'idéologie de maîtrise, le désir fait loi

Les considérations précédentes sur l'Autre et sur la Chose indiquent que l'expérience analytique opère un renversement de perspective qui situe l'éthique « au-delà du principe de plaisir » (que les discours religieux s'en offusquent mérite vraiment quelque attention), et sur un autre axe que celui de la tradition hédoniste d'une retrouvaille postulée du Souverain Bien, grand Autre des morales et des religions de notre aire culturelle.

L'expérience analytique rompt donc aussi avec l'idéologie pédagogique de « maîtrise » qui en est le corollaire immédiat, et elle rend caduques ses promesses de bonheur, d'harmonie et de plénitude, sauf sous la forme de catastrophe absolue puisque d'aliénation consentie : les normes éduca-

tives ne font que semblant de se subordonner au bien de l'éduqué puisqu'elles restent rivées au idéaux imaginaires des éducateurs : ils sont les Maîtres, pourvoyeurs d'idéaux en lieu et place de la Chose pour l'illusoire maîtrise de celle-ci.

Là où Freud découvre que l'homme est voué à retrouver ce qu'il n'a jamais eu ni donc perdu réellement, mais dont il a à assumer la perte depuis toujours, les Maîtres substituent toujours un objet quelconque, à distance étudiée toutefois pour que la maîtrise conserve son crédit, et l'élève son « appétit ». Ils organisent ainsi l'inaccessibilité d'une Chose qui est déjà et de toujours inaccessible, sur le mode épinglé par Cocteau : « Ces choses nous dépassent, faisons mine d'en être les auteurs ». Par là le statut imaginaire de la maîtrise est assurément sauvegardé, mais aussi le tournis infernal d'une quête d'objet qui se dérobe à l'horizon de la frénésie comme de la nostalgie est imposé au « sujet », les Maîtres lui ayant tout appris sauf la reconnaissance de l'impossible.

La restitution du désir au centre de l'être de l'homme n'est pas substitution à l'hédonisme d'un idéal amélioré : en fait d'idéal, comment inventer mieux que celui du Souverain Bien fomenteur d'une perfection ordonnée à la Béatitude ? Axer l'éthique du désir de l'homme à partir de l'interrogation sur le désir de l'Autre indique seulement que la dépendance du signifiant signe pour l'homme une dépendance pure et simple : de l'ordre du symbolique. L'analyse n'amène que cette reconnaissance-là : on désire qu'on le veuille ou non, et à le méconnaître le ravage est immédiat (ce que Lacan après Freud repère d'un verdict : « ce qui ne vient pas au jour du symbolique reparaît dans le réel »). Il s'agit de reconnaître que le signifiant impose au désir sa structure : signifiant d'une absence. Cela veut dire plus précisément encore que pour l'être parlant *le désir est Loi,* avant toute profération de quelque morale que ce soit.

une rigueur qui ne contourne pas la loi du désir

Il s'ensuit une rigueur qui est sans commune mesure avec tous les rigorismes moraux et qui en appelle la révision : si le désir ne se confond pas avec ce qu'on croit désirer à partir de l'étayage des fonctions qui circonscrivent le besoin, et encore moins avec les « envies » qui peuvent nous chatouiller, c'est parce que le champ logique de l'inconscient précède l'individu (les mots dont use le philosophe pourraient l'amener à s'en douter : suppôt, personne, hypostase, etc.). Autrement dit, si le désir s'origine en la faille introduite par l'articulation signifiante de l'inconscient, *il objecte radicalement à toute visée unifiante ;* et il ouvre au sujet le champ

d'un déchirement, d'un conflit, qui n'est pas imputable *d'abord* au méchant train dont va le monde, mais qui est constitutif de tout échange avec lui-même comme avec ses semblables et qui est le moteur de ses « pratiques » individuelles et collectives. Que le désir soit conflictuel, d'un conflit qui lui est « normal » et le rend « normatif », renvoie l'hédonisme, qui prétend en affranchir à grands renforts de « non-directivité » et de « permissivité », à son statut rigoureux d'imposture.

Cela, les religions le disent aussi, mais elles ne cessent en même temps d'y prêter main forte, du moment qu'elles n'approchent le pourquoi de cette imposture que sous le mode d'une dénégation qui en décuple la vigueur. En effet, tout dire « religieux » sur le désir s'arme d'un préalable : il suppose à l'Autre un désir comme cause — formelle et finale, dit-on — du désir d'un sujet qui est modelé à ses contours et « à son image » ; un tel sujet sera dès lors séduit et séducteur à la fois, comme se l'avouent les prophètes Osée et Jérémie nous disant la raison de leurs larmes. C'est toujours la même dénégation : il n'est pas acceptable que l'Autre soit là uniquement pour maintenir le *sujet de l'énonciation en état toujours naissant et mutant ;* ce qu'à escamoter, toute « théorie » deviendra l'homologue d'une organisation perverse, voire psychotique : en ce délire s'origine tout *pouvoir,* c'est-à-dire, paradoxalement, tout manque de rigueur sur sa propre limite puisqu'il l'occulte d'un mensonge : l'Autre sait tout, et les « pensées » les plus cachées.

De là la religion fonde à son insu tout pouvoir que ce soit : les théologies de la « grâce » présentent le montage le plus achevé de ce à quoi conduit ce préalable dénégateur (ce qui unit thomistes et molinistes, en leurs versions anciennes ou modernes, est plus puissant que ce qui les sépare) : c'est le tourment de la prédestination, et ses corollaires absolument « rigoureux » de sacrifice satisfactoire comme solde d'une impayable dette d'amour, c'est-à-dire comme contournement de la loi du désir.

Tout dans la psychanalyse s'oppose à ce contournement, puisque tout concourt au rappel d'une dette antérieure, que ne réclame aucun Sujet, mais que se doit tout sujet : celle d'un manque auquel l'homme comme la femme doivent radicalement leur fidélité, bien avant qu'aucun impératif anticipateur, et toujours « catégorique » de par cette anticipation, n'y substitue le vol du temps du sujet par la tromperie des serments, et la trahison du désir par des mérites frauduleusement programmés : « Je sais maintenant pour-quoi *on* (m') aime ».

Emettre en principe éthique *le deuil de ce savoir* est peut-être ce pourquoi les « religieux » de tous espaces détestent la psychanalyse, si elle ne se laisse pas amadouer : sa dénonciation des idéaux et des serments faits en leur nom, qui dispense, non pas d'une ascèse, certes, mais des tourniquets de la pétition, de l'imploration et de la pénitence qui postulent queruience et culpabilité, paraîtra toujours leur couper l'herbe sous les pieds. Ils peuvent pourtant se rassurer : l'horreur du manque de Maître, et du manque chez le Maître, les garantit qu'une promesse paradisiaque s'ourdira toujours chez le mortel-parlant, et qu'elle y trouvera un écho inespéré même aux époques où la mort de Dieu s'étalera dans toutes les vitrines.

illusions du savoir et du prévoir

Là se situe exactement le repérage freudien d'une illusion dont l'homme ne peut se libérer qu'en renonçant à la certitude en matière de vérité : *il n'assentit à celle-ci que dans l'acte même où il remet en question ses énoncés.* L'humour fait ici le scandale de la science ; il consiste à repérer avec Freud qu'« une illusion peut n'être pas une erreur », et qu'inversement, tout savoir, même exact, peut devenir le support d'une illusion visant l'accomplissement d'un désir qui s'ignore. Faut-il refuser le même humour à l'expression qui définit la foi : « *cum assensione cogitare* » [14] ? Elle indique ceci : ce n'est pas l'*énoncé* d'une foi qui permet d'entendre si quelque sujet est dans le vrai ou dans le faux, mais c'est ce qui chez l'*énonçant* se révèle cause par lui méconnue (un désir qui s'ignore) de son assentiment ou de son refus ; sinon, sur quoi cogiterait-il ?

Les conséquences en sont incalculables : si l'Autre ne peut être le garant de la vérité d'aucun dire, le désir de savoir apparaît pour ce qu'il est, la quête d'un *savoir sur le désir* lui-même dont on espère avoir la maîtrise. Ainsi s'amorce une quête de vérité dont on espère qu'elle rendra le réel plus apte au désir, sans s'apercevoir qu'elle le rendrait seulement conforme au fantasme. La structure que la psychanalyse décèle en ce fonctionnement caractérise ce qu'on appelle perversion : un savoir fétichisé au service de l'illusion que l'Autre serait le lieu d'une toute-réponse.

Par ce moyen est évité au sujet le seul abandon fécond qui lui permettrait d'assumer, avec sa solitude, l'incomplétude de toute connaissance. Mais

14. « *Adhérer* (à la vérité) *tout en cherchant à comprendre* » (THOMAS D'AQUIN, **Somme théologique,** IIa-IIae, qu. 2, art. 1). Cette définition de l'acte de foi, reprise de S. Augustin, met un lien essentiel entre la fermeté de l'adhésion et la nécessité d'un travail permanent de l'intelligence sur ce qui est cru.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

La préfixation du vocabulaire indique assez la position anticipatrice de ce *désir de ne pas désirer,* qui est désir de mort ou de maîtrise (du désir), c'est-à-dire d'être non divisé et donc Un. Cet Un-là est toujours seul de son espèce, et ne peut être « du commun des mortels » ; aussi, à juste titre, le dit-on « angélique ».

besoin et désir, problème politique

De cet esprit léger la psychanalyse est taxée de n'éclairer que les cachotteries de l'enfant onaniste ou les complaisances narcissiques de l'oisif assez fortuné pour s'offrir le luxe de se « contempler le nombril ». Que n'entend-on dans ce style lorsque n'est pas repéré que c'est le destin de l'amour (je le dis de l'Agapê elle-même) qui se joue là ! Cette légèreté si courante confond le nombril de l'oisif avec l'ombilic du rêve, où mythe et fantasme se conjuguent et se renversent tour à tour en se renvoyant le sujet comme une proie déchirée entre violence et sacré[16]. Il y a mieux à faire que d'épaissir cet obscurantisme qui ne donne pas envie de rire : il ne connaît que l'issue pathétique de l'auto-destruction (suicide effectif, plus souvent moral) ; et toute cure psychanalytique en est, un jour ou l'autre, le faire-part. Car il ne s'agit pas tant, comme on se l'imagine complaisamment, des secrets d'alcôve de chacun que de la détérioration des conduites par laquelle chacun organise la stratégie de sa jouissance, fût-ce en se privant de tout *comme* en ne se privant de rien, ce qui revient au même.

Avec cette remarque, un autre développement pourrait s'introduire pour illustrer le fait que s'il n'y a pas de politiques sans risques, il y a des politiques sans chances. Pointons seulement ceci : dans le champ des biens offerts à l'usage humain, jouissance et privation ne peuvent, sans impasse, se référer seulement à la visée utilitariste (à laquelle n'échappent certainement pas les intérêts de l'« idéal »), prédominante partout où la production des biens et même leur « juste » répartition, s'organise *autour de la satisfaction des besoins.* N'importe quel bien représente à la fois un pouvoir possible et une puissance de satisfaire : l'ordre du symbolique surgit aussitôt et organise la dialectique des biens autour du fait que, si un sujet peut en disposer, cette disposition a pour corollaire le pouvoir d'en priver autrui. Autrui se désigne par là comme le privateur, toujours susceptible de m'en avoir privé. On peut multiplier les procès et procéder

16. Il n'y a ici qu'homophonie avec le titre de l'ouvrage de R. GIRARD, ouvrage « religieux » s'il en est !

à leur révision, ce qui serait décisif ne viendra jamais à l'audience : affaire Dreyfus ou dépêche d'Ems, pour ne prendre que des exemples qui « datent ». Chacun sait son tourment du jour. En deçà et au-delà de la jalousie, de la haine, de la guerre (économique, bien sûr) s'ouvre la question : « comment se fait-il que quelqu'un puisse en venir à jalouser chez un autre quelque chose dont il ignore la nature ? »[17]. Restons sur cet abîme.

IV

l'ordre de la vie est de désirer

C'est là que le tragique des abîmes rejoint le bouffon des questions qui n'ont pas vocation à réponse, et qui n'étaient que réponses anticipées à vocation par l'Autre. Depuis longtemps les artistes en tous champs nous en avaient avertis : si le désir est inféré de la satisfaction des besoins grâce aux frayages signifiants qu'ils permettent, l'articulation signifiante, quant à elle, indique, avec la *latence* du désir sous ses représentations, la présence d'un sujet qui est moins émetteur de paroles que *Parole lui-même.*

renoncer au dernier mot

« Parole de croyant », pourquoi pas, si le poète en chacun renonce à ce que cette Parole fonctionne comme « dernier mot » ! Seulement voilà : la religion suppose ce dernier mot, *patent,* en Quelqu'Un qui résume un dépôt déjà transmis en totalité, le sens de toute vie s'y trouvant pré-inscrit et résumé lui aussi.

Or, le mot de la fin d'une psychanalyse est qu'il urge de vivre sans l'attendre puisqu'il ne peut que faire défaut, ce dernier mot.

Patent, latent... le tragique est partout, mais c'est à chacun de sentir de quel côté se tient le désespoir ? Et qui peut le dire « urbi et orbi » ? Il faut donc s'y faire : ce qui est ouvert par le frayage analytique ne peut être recouvert par une conceptualisation théologique plus affinée ou plus actuelle. Toute réciprocité de services ne ferait qu'égarer définitivement celui qui cherche, alors qu'il ne « chercherait pas s'il n'avait déjà trouvé » que l'acte de la parole se réorigine sans cesse dans des sujets en mutation,

17. A. FONTAINE, **Lettre de l'Ecole Freudienne,** n° 18, p. 203. Cf. FREUD, **L'avenir d'une illusion** et **Malaise dans la civilisation** ; aux exégèses qu'on peut en lire, il n'est pas superflu de recommander de lire ces opuscules comme des ouvrages de psychanalyste, non de théologien ou de sociologue.

et non pas grâce à une *Doxa* qui croirait transcender ses supports subjectifs, réduits par là au mutisme ou à l'ennui.

Aussi comprend-on qu'une même tentation guette « l'expert » du champ de la parole, et j'aurai tenté de m'en garder moi-même dans ces pages où je discours comme tout le monde : celle de suturer la faille d'où tout discours se soutient, en produisant un super-discours, détenteur du sens absolu, pure articulation de signifiants derniers, référents définitifs et intemporels, générateurs de certitudes irréfragables. Un aveu pathétique s'ensuit parfois, tel celui-ci : « J'en ai besoin pour savoir ce que je dois, mais j'en suis néantisé aussitôt, parce que toujours suspendu à la paranoïa de l'autre ».

Théorie paranoïaque, en effet, de qui veut préserver un sens hors-temps et hors-sujet : le sens demeurera, certes ; mais le sujet, assigné à demeure, ira, lui, aux oubliettes institutionnelles. Les dogmatiques scientifiques, politiques, religieuses et... psychanalytiques ont toutes cet effet ravageant : les « essais sur l'indifférence », en quelque matière que ce soit, n'ont pas fini de réactiver le besoin de la non-différence, de la réduction « *de l'Autre à l'Un* ». Illusion d'un Texte ultime révélant enfin « *un point d'origine (ici commence le savoir) et un point final (ici s'achève la vérité). Croyance en l'avènement d'un savoir absolu, en la présence d'une origine tout aussi absolue : la boucle pourrait alors se fermer. Qu'on ait pu le demander à la psychanalyse, les preuves en foisonnent autour de nous* » [18]. Cela ne se demande pas aux religions, qui de toujours n'ont eu que des réponses.

Le profil se dessine ainsi de ce qui est imploré du psychanalyste et du croyant, opposés ou confondus à cette même fin : aseptiser la « peste » freudienne qui ose décentrer nos « moi », et renvoyer les « Gentils » de la Maison-Mère afin de rester entre soi (ou les conquérir, qui revient au même). C'est toujours la même entreprise de restauration des idoles, *afin que la vérité cesse de se diffracter.*

une mise au monde aux dimensions du temps

L'un et l'autre peuvent opposer leurs épreuves à cette séduction des images dévorantes et mortifères que la science manipule aveuglément, et dont on peut se demander si elle ne l'orchestrera pas bientôt pour le malheur commun, fascinée qu'elle est par le fantasme de l'Un, et soutenue

18. Piera CASTORIADIS-AULAGNIER, « Les constructions psychanalytiques », en **Topique**, revue freudienne, nº 3, mai 1970, p. 92 (P.U.F.).

dans cette fascination par la complicité de tous. Le « tous-pour-un » qui soutient notre image idéale est le ressort même de toutes les divisions spéculaires, ce dont s'arment meurtrièrement idéologies, fascismes, racismes, etc. Psychanalyse et foi ont mieux à faire que d'en favoriser les reviviscences, au risque de provoquer la dissolution de ce qui les fondait à un autre emploi pour la venue au jour d'une autre scène.

Car enfin si c'est au procès subjectif que la psychanalyse s'emploie d'abord, parce que c'est le champ de son opération spécifique, qui douterait que l'émergence du sujet de ses captures imaginaires ne soit au principe de tout travail de civilisation ? Travail décourageant, que Freud comparait à l'assèchement du Zuydersee, non par pessimisme de caractère comme on le dit platement, mais en découvreur et explorateur d'une division plus radicale offerte à l'exploitation des passions humaines, et d'abord de celle de *vouloir tout ignorer* de cette division. Ignorer que les eaux de la mer ne tarissent pas afin de se croire affranchi de ses enveloppes, immortel d'avant le temps. S. Augustin usait déjà de cette métaphore pour signifier l'impossible jonction à l'Eternel irreprésentable : temps d'écoulement de la mer dans le trou d'une plage que creuse un enfant, et que ne mesure aucun sablier.

Ce travail de civilisation est celui d'une disjonction, séparation violente *comme une naissance,* que le psychanalyste entend — et avec quelle insistance ! — du meurtre nécessaire, incessant car imposible, « d'un enfant merveilleux et / ou terrifiant »[17]. De cet enfant-là les facettes sont innombrables comme le démon des évangiles, qui a nom « Légion ». Ce diviseur de chacun en appelle au Prophète, qu'il pense maître du temps, pour le délivrer de l'angoisse qui lui vient du temps : « Si l'on pouvait arrêter les aiguilles ! »

Mais il n'y a personne. Seulement une voix : *Tu vivras.*

Combat sans issue, il se voit. Sauf deuil : deuil du prophète, où chacun est laissé à sa vérité sans explications : *Tu désireras.*

Dans ce combat, beaucoup de religieux (avec ou sans guillemets) se situeront peut-être du côté tutélaire des explications, des énoncés vigoureux, producteurs de fermetés, afin que « Dieu reste Dieu, nom de Dieu ! » Las des fermetures, il s'en trouvera bien quelques-uns à questionner la psychanalyse autrement que pour alimenter des profits illicites ; et quel-

19. Serge LECLAIRE, **On tue un enfant**, ch. 1, Paris, Ed. du Seuil, 1975.

ques psychanalystes pour entendre ce que ces croyants disent « quand ils disent Dieu ». Plutôt que le tintamarre des concordismes et des rivalités sans fondement, de cette ouverture surgiraient peut-être pour les uns et les autres de nouveaux et rudes questionnements, dont la violence même pourrait être le signalement de la vérité qui nous traverse tous.

claude pont

Il me semble que je ne suis pas trop mal placé, après trente ans de fidélité, pour émettre un avis sur *Lumière et Vie* et porter un témoignage : j'y suis abonné en effet depuis sa deuxième année et l'absence irréparable du numéro cinq sur les rayons de ma bibliothèque est l'une des tristesses de ma vie (de collectionneur). Un tournant ayant été pris de façon très délibérée il y a dix ans, il est normal d'envisager cette histoire en y découpant deux périodes.

formation doctrinale chrétienne

De 1951 à 1970 *Lumière et Vie* apparaît essentiellement comme une revue théologique et biblique qui sait à l'occasion se montrer proche des problèmes actuels, surtout depuis 1957 (date de son déménagement de Saint-Alban-Leysse à Lyon). Dans le domaine biblique, il faut signaler deux numéros d'un intérêt exceptionnel, celui qui porte sur la résurrection avec l'article de Schmitt, résumant sa thèse, et « Le rédempteur » (en particulier l'article de Lyonnet sur saint Paul), mais aussi les dossiers sur la foi dans la Bible, le baptême, l'eucharistie, Jésus fils de Dieu. Sans oublier l'utile rubrique régulière « Comment lire la Bible ». Evidemment, cette formation biblique doit être située dans les limites de l'exégèse catholique d'alors, produite en vase clos et soumise à des impératifs dogmatiques. Elle n'échappait pas non plus parfois au reproche de biblicisme : un numéro sur le travail se devait de comprendre un article sur le travail dans la Bible, comme s'il s'agissait de la même réalité alors et aujourd'hui. Mais le service rendu demeure incontestable.

Grâce au système des numéros à thème, *Lumière et Vie* a constitué pendant près de vingt ans la meilleure encyclopédie théologique en langue française. J'ai particulièrement apprécié les numéros, courageux pour l'époque, sur « Le salut des autres » et le miracle auxquels contribua Liégé, un théologien qui n'a pas donné sa mesure, sur la catéchèse, la guerre, et aussi des dossiers aujourd'hui dé[passés], mais excellents pour ce temps-là, su[r] le symbole, l'immortalité de l'âme, la Trinité, le Ciel, Satan, la liberté du chrétien, la libert[é] religieuse, qu'est-ce que croire ? Le numér[o] sur la femme contenait un article inoubliabl[e] de Metzke, mort depuis peu de temps alors sur « L'anthropologie des sexes » ; ailleurs u[n] texte de G. Durand sur « Le statut du symbol[e] et de l'imaginaire aujourd'hui » a fait date. Pendant toutes ces années, on était heureu[x] de retrouver des collaborateurs réguliers qu[i] ont, à mon avis, beaucoup apporté à la revue, parmi les plus fidèles, Duquoc en théologi[e] dogmatique, Beaupère pour l'œcuménisme, Boismard et Trémel en exégèse du Nouvea[u] Testament, Berrouard pour la patrologie, Gerest en histoire de l'Eglise et Jolif pour l[a] philosophie. Il faut encore remarquer l'ouver[-]ture aux autres religions (Islam, Israël sur[-]tout) et les nombreux numéros œcuméniques.

J'aimerais aussi souligner les amorces de c[e] qui devait s'accentuer dans la phase suivant[e]. Des dossiers comme ceux qui concernaient l[a] fin du monde (article de Dubarle, surtout), [le] chrétien et l'univers, les origines de la vie, [le] communisme français, le suicide, l'argent, le[s] pauvres, la ville, témoignent de l'attentio[n] croissante qu'on portait à la vie propre d[u] monde, à la science, au politique. La psycho[-]logie moderne, en revanche, ne fait guè[re] qu'une timide entrée en 1961 (article de Be[r-]naert sur la tentation) et il faut attendre 197[?] bien après les beaux numéros sur la femm[e] ou l'amour, pour avoir une approche psych[a-]nalytique sérieuse (« La sexualité en procès »). On notera aussi le souci de donner la paro[le] à des non-chrétiens, attesté en particulier p[ar] la contribution de F. Jeanson au numéro s[ur] l'athéisme, qui est restée mémorable.

formation et réflexion théologiques

Dans le numéro 97, alors que la revue n'éta[it] nullement essoufflée, un changement est a[n-]noncé dans un éditorial du nouveau directeu[r]

Alain Durand. S'appuyant sur un questionnaire qui avait été proposé aux lecteurs, il souligne que ceux-ci souhaitent que les problèmes posés à la foi par les mutations actuelles de l'humanité soient analysés et qu'un jugement chrétien sur les points particulièrement critiques soit porté. A l'inverse, si je puis dire, les dossiers théologiques s'ouvriront par des approches relevant des sciences humaines, ce qui apparaît comme un préalable à toute théologie vivante et le premier moment de son élaboration. Lors d'une enquête sur diverses revues théologiques en France, faite en 1977, Durand estimera encore que ce parti d'aborder non théologiquement les questions théologiques est ce qui a gagné à la revue un nouveau public (60 % des abonnés le sont alors depuis moins de dix ans). Plus généralement on se propose d'user d'une méthode inductive de réflexion plutôt que d'une méthode déductive d'enseignement. On verra que ces promesses ont été tenues.

Le même éditorial annonçait un élargissement de l'équipe de rédaction à des laïcs, à un prêtre séculier et un pasteur protestant, désormais associés aux dominicains, et la constitution d'un comité d'une trentaine de personnes chargé de définir les orientations et les thèmes de la revue. Je souligne l'importance de cette décision qui non seulement marque une prise de distance à l'égard de l'Ordre dominicain (dans l'enquête de 1977, seuls 7,8 % des abonnés expliquent leur choix par l'institut fondateur), mais surtout accentue le caractère ecclésial et laïc de *Lumière et Vie.* On sentira désormais un vif souci de la situation actuelle de l'Eglise et une sorte d'affleurement des communautés ; ces traits, joints au caractère délibérément inductif de la méthode, vont marquer encore davantage l'avenir que l'éditorial de 1970 ne l'annonçait. Ce qui apparaît déjà dans le remarquable numéro 99 sur « Les communautés de base » qui vient trop tôt après le changement pour qu'on puisse l'attribuer à la nouvelle équipe, se confirmera avec le temps : « Unité et conflits dans l'Eglise », « Le prophétisme » (avec un effort international intéressant), « Les paroisses », « Le mouvement charismatique », « Propriétés et biens d'Eglise » (numéro capital), « Théologies populaires ». Dans cette même série, à propos des « Options politiques dans l'Eglise », il me faut souligner l'accentuation non seulement de l'intérêt, mais de l'engagement politique de la revue, qui a été un des traits dominants de cette période et tend à s'atténuer dans ces dernières années. En témoignent les numéros sur « Chrétien marxiste », « La théologie noire de la libération » (très original), « La montée du fascisme », « Démocraties chrétiennes » (numéro assez critiqué, auquel on a reproché une inobjectivité partisane).

Mais l'intérêt pour des thèmes proprement séculiers dépasse largement, comme on nous l'avait annoncé, le terrain politique. Il n'est sans doute pas inutile de faire état ici d'une réflexion du sociologue André Rousseau. Le grand public est peu initié aux « sciences humaines », dont les codes d'écriture, l'horizon intellectuel, les pratiques intimement liées à la théorie, lui demeurent très étrangers. Et cependant il existe un désir vif d'y être introduit, au moins dans la zone cultivée de ce public. Or, d'après l'enquête de 1977, le groupe lecteur de *Lumière et Vie* est constitué, pour 67 % des laïcs, de travailleurs sociaux et intellectuels, de cadres moyens et supérieurs et, pour les clercs, de professeurs, d'aumôniers et de clergé paroissial. C'est précisément à cause de la confiance foncière de leurs lecteurs que des revues d'inspiration chrétienne comme *Etudes, Esprit,* ou plus spécifiquement théologique comme *Lumière et Vie* sont à même de réaliser cette initiation dans les conditions les meilleures. Nous nous sommes vus offrir ainsi bon nombre de dossiers essentiellement « profanes », mais toujours accompagnés — selon le programme établi d'offrir un « jugement chrétien », plus sécurisant en théorie que toujours efficace en réalité — d'un ou deux articles théologiques. Ils ont porté sur « Droit et société », « Masculin et féminin », « Le progrès », « Le travail en procès », « Familles », « Médecine et société », « En toute justice ». Le sérieux, la clarté de la plupart des contributions en ont fait des outils de travail excellents.

Toutefois l'autre volet de la nouvelle charte n'a pas été oublié : la revue a continué sa tâche ancienne de proposer des thèmes théologiques, en y introduisant désormais de façon insistante l'apport des sciences humaines. On peut citer : « La mort du Christ », « Refus du père et paternité de Dieu », « Expérience mystique et Dieu de Jésus », « Le péché originel ». Mais ce principe n'est pas devenu une obsession, comme on le voit en d'autres très bons cahiers sur la résurrection, les multiples visages de Jésus-Christ, Jésus de Nazareth (avec la collaboration de quelques-uns des meilleurs théologiens du monde entier). Ce dernier numéro me fournit l'occasion de dire que si *Lumière et Vie* a publié depuis 1970 moins de numéros proprement œcuméniques, c'est qu'elle s'est placée en fait elle-même au-delà des séparations confessionnelles, attestant que les approches des problèmes ne peuvent être aujourd'hui que communes. Ce changement remarquable s'est produit par la collaboration d'auteurs tels que Dumas, Carrez, Crespy, Vahanian, Pannenberg, Käsemann, Vouga, mais plus largement par le climat même d'une recherche chrétienne déconfessionalisée. Dans le secteur biblique, qui n'a pas été négligé, on a vu se manifester, comme on pouvait s'y attendre en raison d'évolutions beaucoup plus générales, une liberté critique incomparable avec celle de la période précédente. Je signalerai en particulier « Comment lire les Evangiles », insistant sur la pluralité des genres littéraires et des théologies dans le Nouveau Testament, «Saint Paul » avec la diversité des lectures possibles et « Présence de l'Ancien Testament » en dialogue avec le judaïsme.

En évoquant la liberté critique de l'exégèse, il me vient à la pensée de signaler une autre caractéristique de *Lumière et Vie* tout au long de ces dix dernières années. Il s'agit d'une position de liberté dans l'Eglise catholique, jusqu'à l'affirmation de désaccords avec des positions adoptées par ses autorités. Il a fallu du courage, et ensuite de l'endurance, pour aborder un certain nombre de sujets de morale ou d'ecclésiologie. Je relève le remarquable numéro sur l'avortement, qui réunit des analyses sociologiques, philosophiques, psychologiques, théologiques (avec les prises de position de Quelquejeu et Pohier), les dossiers sur la fidélité, le plaisir, l'identité chrétienne, la condition homosexuelle. En ecclésiologie, « Le pape et le Vatican », « L'exclusion », posent des problèmes aigus que l'actualité n'a fait que souligner depuis lors.

services à rendre

Je ne pense pas céder à l'amitié en disant que, sur son registre qui n'est pas celui de la recherche savante, *Lumière et Vie* est en France depuis trente ans la meilleure revue théologique. Elle est bien adaptée aux intérêts et aux possibilités de lecture du public français, à la différence des revues internationales. Largement ouverte aux problèmes que pose la vie personnelle et sociale des hommes d'aujourd'hui, elle cherche à les éclairer, en même temps que, s'inspirant des approches séculières, elle reprend de façon neuve et accordée à la modernité les questions théologiques de toujours. En outre, son insertion vivante dans la région lyonnaise, la plus socialisée du point de vue de l'existence chrétienne communautaire et de la recherche théologique, lui offre une chance que les revues parisiennes ne possèdent pas.

En lui souhaitant longue vie, j'insisterai peut-être sur la nécessité de privilégier le domaine biblique : le fossé entre exégèse savante d'une part, prédication naïve, ignorance des chrétiens, anachronisme des positions officielles d'autre part, ne cesse de s'accentuer, faisant craindre à nouveau un point de rupture tel qu'on a pu le connaître lors de la crise moderniste. Un autre service important que *Lumière et Vie* pourra rendre dans les années à venir, sera peut-être de témoigner de la réalité de la vie de l'Eglise — contre les simplifications rassurantes —, de réfléchir sur le statut d'un certain dissentiment au sein de celle-ci, de donner voix à ceux qui veulent lui appartenir sans toujours accepter purement et simplement l'enseignement venu

« d'en haut » ou le témoignage que les autorités se rendent à elles-mêmes. Certes, la vie chrétienne élémentaire est le plus important, il ne faudra pas l'oublier. Mais justement, bien que les thèmes ecclésiaux ne doivent pas redevenir obsédants comme ils le furent pendant le Concile ou en son lendemain, une nouvelle réflexion ecclésiologique s'impose afin de permettre de vivre à tous ceux qui entendent demeurer chrétiens dans la liberté et la conscience de leur appartenance à un monde devenu plus « autre » que les responsables d'Eglise n'en ont encore pris conscience.

jean-pierre jossua

LUMIÈRE ET VIE EN 1981

151 **Les femmes, prolétariat de l'Eglise**

Et si l'on n'avait pas encore mesuré la portée de la question que les femmes posent à l'Eglise.

152 **La violence et la peur**

Aux racines de l'idéologie de la sécurité dans une société qui a de plus en plus peur de la liberté

153-154 **Au commencement étaient les Actes des Apôtres**

Comment l'Eglise primitive a écrit la nouveauté de son histoire

Comment cet écrit des origines est lu dans l'histoire de l'Eglise

155 **Le christianisme en ses media**

A force de reproduire et de représenter, les media produisent des restructurations dans le champ religieux et imposent de nouveaux modèles.

et maintenant

Pourquoi continuer ? La question a d'abord une incidence économique : on devine les menaces qui pèsent sur une revue dont l'assise matérielle est précaire, soutenue qu'elle est par la seule fidélité de ses lecteurs. Toutefois, nous osons espérer que, malgré un nombre d'abonnés à peine suffisant pour assurer son équilibre, LUMIERE ET VIE occupe une place originale dans la production théologique de langue française. C'est pour cette raison que nous poursuivons une entreprise risquée : transmettre la mémoire de Jésus-Christ, en reprenant de façon critique les traditions qui l'ont perpétuée, en se laissant instruire par les données et les critères nouveaux d'une histoire en train de se faire. Pour y faire droit, ainsi qu'il en a toujours été de la réflexion sur la foi, nous nous appuyons sur l'acquis des connaissances et des courants de pensée de notre temps et nous sommes amenés à prendre position dans les discussions dont l'enjeu nous paraît vital pour les hommes d'aujourd'hui et l'annonce de l'Evangile.

Pour l'heure, tandis qu'il se confirme à quel point les perspectives politiques et religieuses se sont modifiées depuis dix ans, nous n'en prenons pas prétexte pour quelque rectification opportuniste. Nous n'emboîtons pas le pas à ceux qui, sécurisés par les reprises en main et les durcissements, espèrent que les choses vont redevenir « comme avant ». Nous y voyons plutôt l'occasion d'interroger les déplacements en cours : dans quelle mesure ne sont-ils pas le fruit d'oublis ou d'insistances d'un passé récent ? Ainsi par exemple, la difficulté de dire et de vivre Dieu reprend une acuité imprévue ; le désir de lire l'Ecriture ne se borne pas à y chercher des solutions mécaniques aux problèmes sociaux ou moraux, mais il tend à retrouver une parole née de l'histoire et porteuse de vie ; la convivialité ne réduit pas à des rapports d'utilité l'existence avec les autres et avec les choses du monde, mais l'ouvre à sa dimension symbolique. Ces sollicitations, qui ne sont pas les seules significatives de notre époque, nous les écoutons avec esprit critique, estimant que ce serait une illusion de croire qu'elles préfigurent une société reconstituée sur des bases religieuses.

L'entrée dans un monde de post-chrétienté est irréversible et l'Evangile apprend à ne pas le regretter. De ce fait, le travail théologique ne peut plus être mené dans le cadre exclusif de débats confessionnels ; il se construit aussi en fonction d'une incroyance et d'une irreligiosité qui ne définissent pas seulement les athéismes, mais qui traversent de plus en plus de chrétiens, dans leur pensée, dans leurs choix et dans l'image qu'ils

se font d'eux-mêmes. Cette situation impose une autre condition au travail théologique : prendre en compte la pluralité des approches possibles de la foi et de la morale. En faisant taire les « dissidents » qui ne se contentent pas de répéter les formules et les pratiques du passé, on n'étouffe pas la provocation qu'ils lancent : pourquoi craindre de rendre publiques, pour les livrer à une libre confrontation, des manières nouvelles de se dire et d'être chrétien ? Si les vraies questions qui se posent à l'Eglise naissent de la vie même de ses membres, la discussion doit en être répercutée auprès de tous et non pas réservée au cercle des spécialistes de la théologie. En s'en faisant l'écho, LUMIERE ET VIE remplit une tâche de formation qui ne se dissocie pas de la recherche.

Il faut aussi reconnaître les limites de toute théologie. Devant la situation réelle de l'humanité secouée de conflits où s'affrontent races, nations, régimes, classes et sexes, la neutralité est impossible ; pourtant, ne serait-ce que par notre condition d'occidentaux, notre rapport à cette réalité est toujours suspect, en tout cas, il ne peut être universellement vrai. Tant de certitudes et d'espoirs trop vite échafaudés ont été pris au dépourvu, voire démentis, par les événements. Faillibilité inhérente à l'opacité de l'histoire que la Révélation ne dissipe pas. Et quand elle s'applique au christianisme lui-même, la réflexion se heurte encore à une limite : sa résistance à concevoir à quel point elle est sectorielle, du fait qu'elle ne se laisse pas suffisamment décentrer et instruire par les expériences différentes que vivent d'autres Eglises à travers le monde (Amérique latine, Afrique, pays de l'Est, etc.). Nous évoquons ces deux difficultés parce que nous acceptons le risque de partialité et d'erreur qu'elles induisent, mais elles ne nous dispensent pas de faire des choix concertés et de les défendre.

Si le discours théologique de LUMIERE ET VIE contribue, de sa modeste place, à soutenir l'épreuve de la pluralité interne au catholicisme, celle de la différence entre les confessions chrétiennes et celle de la radicalité de l'incroyance moderne, il se garantit contre la tentation de produire sa propre orthodoxie et c'est le gage que la vérité est, ici aussi, en train de se faire.

LE COMITÉ DE RÉDACTION

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1981

* ordinaire	France 100 F	Etranger 120 F
* soutien	France 120 F	Etranger 130 F
* solidarité	France 140 F	Etranger 150 F

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1980
Commission Paritaire : N° 50.845

tables des matières du tome XXIX 1980

ensembles

éditoriaux

articles

chroniques

recension

postface

bibliographie

les thèmes bibliques dans lumière et vie

134 jésus de nazareth, aux sources de la foi

Leonardo BOFF, Christian DUQUOC, Ernst KÆSEMANN, Wolfhart PANNENBERG, Edward SCHILLEBEECKX

139 saint paul aujourd'hui

Maurice CARREZ, Jean-François COLLANGE, James CONE, Jean-Pierre JOSSUA, Maurice JOURJON, Dominique STEIN, François VOUGA, Guy WAGNER

144 présence de l'ancien testament

Kurt HRUBY, Emmanuel LEVINAS, Jean L'HOUR, Daniel LYS, Bernard MAURIN, François VOUGA

149 le quatrième évangile, une parole dans le temps

Marie-Emile BOISMARD, Jacques CAZEAUX, Jean-Daniel DUBOIS, Jean GIBLET, Nicolas KOULOMZINE, François VOUGA, Jean ZUMSTEIN

153/154 au commencement étaient les actes des apôtres

Marie-Emile BOISMARD, François BOVON, Marie-Dominique CHENU, Marcel DUMAIS, Pierre GIBERT, André GODIN, Edgar HAULOTTE, Monique LÉVÊQUE, Antoine LION, Jacques MATTHEY, Bernard TRÉMEL, Jean SÉGUY (*numéro double à paraître en juillet 1981*)

Supplément au n° **151** de **Lumière et Vie**